مكتبة
الدراسات الفلسفية

يوسف كرم

العقل والوجود



دار المعارف بمصر

إهـــــــــداء2005

أ.د./ محمد عثمان نجاتي

القاهرة

مكتبة
الدراسات الفلسفية

يوسف كرم

العَقْل والوُجُود

الطبعة الثالثة



دار المعارف بمصر

ملتزم الطبع والنشر : دار المعارف بمصر – ١١١٩ كورنيش النيل – القاهرة ج . ع . م

الفهرس

الباب الثالث : المعانى والمبادئ الأولى

العقل والوجود

« النفس هي على نحو ما الموجودات أنفسها ، وذلك أن الموجودات إما محسوسة وإما معقولة ، والعلم هو على نحو ما عين موضوعه ، كما أن الإحساس هو عين المحسوس ،لا الموضوعات ذاتها، فليس الحجر هوالذى فى النفس،بل صورة الحجر . ولذا كان مستحيلا فى غيبة كل إحساس تعلم أى شيء ولا فهم أى شيء »

« أرسطو : كتاب النفس ، ص ٤٣١ ب »

« العقل قوة إلهية ، أو أكثر ما فينا ألوهية ، له المحل الأول من بين قوانا ، يتعقل الأمور الجميلة الإلهية ، وتعقله هو السعادة القصوى »

« أرسطو : كتاب الأخلاق ، مفتتح الفصل السابع من المقالة العاشرة » .

العقل والوجود

مقدمة

(ا) أرخنا للفلسفة اليونانية، ثم الفلسفة الأوربية فى العصر الوسيط، وأخيراً للفلسفة الحديثة[1]، وكنا كلما صادفنا مذهباً كلياً أو رأياً جزئياً عقبنا عليه بالتأييد أو بالتفنيد، إذ أننا نعتقد أن مؤرخ الفلسفة فيلسوف أيضاً، وأنه لا يليق به أن يضع نفسه موضع الببغاء فيقصر مهمته على حكاية أقوال الفلاسفة دون عناية بتدبرها والحكم فيها. بيد أن تعقيبنا كان يجىء مقتضباً لأننا كنا بسبيل التأريخ أولا . فى هذا الكتاب نعالج المسائل لذاتها محاولين الكشف عن وجه الحق فيها . وعنوانه يؤذن بأننا نقدم دراسة العقل، كما يقدم العامل امتحان الآلة قبل الشروع فى استخدامها . ولسنا نزعم أن هذا الترتيب واجب، فإن الناس جميعاً يصدقون عقلهم وحواسهم بادئ ذى بدء، وللفيلسوف المؤمن بصدق العقل والحواس أن يجاريهم فيقتحم المنطق ويثنى بالفلسفة الطبيعية على نهج القدماء، أو يقتحم علم النفس ويثنى بالمنطق على نهج المحدثين، مرجئاً نقد المعرفة إلى مكانه المنطقى الذى هو علم ما بعد الطبيعة أعم العلوم والمختص من ثمة بالفحص عن أعم المسائل .

(ب) لكن كل مطلع على الفلسفة يعلم أن مسألة المعرفة هى المحور الذى تدور حوله مسائل الوجود، بمعنى أن حلول هذه المسائل تتعين تبعاً للحل

---

(١) فكلما عرضنا لآراء الفلاسفة فى هذا الكتاب اقتصرنا على إيجازها أو الإشارة إليها ما دام تفصيلها معروضاً فى تلك الكتب . وكلما أحلنا إلى هذه الكتب رمزنا إليها هكذا : ف ى الكتاب الأول، ف و الكتاب الثانى، ف ح الكتاب الثالث .

المرتضى لمسألة المعرفة ، فى تقديم هذه المسألة إظهار للأسباب الأولى التى حدت بكل فيلسوف إلى سائر آرائه . لما كانت المعرفة الإنسانية تتألف من مدركات تمثل الأجسام أى مظاهرها المحسوسة مكتسبة بالحواس الظاهرة ومختزنة فى المخيلة ، ومن مدركات مجردة عن كل عرض محسوس ومكتسبة بما يسمى بالعقل ، وكان الفلاسفة متفقين إجمالا على أن المعرفة العقلية (على تضاربهم فى طبيعتها وقيمتها) أعلى من المعرفة الحسية وحاكمة عليها ، انتهت مسألة المعرفة إلى أن تكون مسألة العقل .

(ح) فإذا أردنا أن نعرف العقل ريثما نقبل على دراسته بالتفصيل ، قلنا إنه قوة فى الإنسان تدرك طوائف من المعارف اللامادية . يدرك العقل أولا ماهيات الماديات أى كنهها لا ظاهرها[1] ويدرك ثانياً معانى عامة كالوجود ، والجوهر والعرض ، والعلية والمعلولية ، والغاية والوسيلة ، والخير والشر ، والفضيلة والرذيلة ، والحق والباطل . ويدرك ثالثاً علاقات أو نسباً كثيرة : كالعلاقة بين أجزاء الشىء الواحد ، وعلاقات الأشياء فيما بينها ، وعلاقات المعانى التى ذكرناها الآن ، والعدد والترتيب : فهذه المدركات غير مادية فلا ينفذ الحس إليها بحال ، وليست العلاقة أو النسبة موجوداً واقعياً ، وإنما الموجود طرفاها ، فإدراكها إدراك معنى غير مادى . ويدرك العقل رابعاً مبادئ عامة فى كل علم علم وفى العلوم إجمالا ، وليس فى التجربة شىء عام. ويدرك خامساً وجود موجودات غير مادية ، كالنفس والله وخصائصها الذاتية ، وذلك بالاستدلال بالمحسوس على المعقول أو بالمعلول البادى للحواس على العلة الخفية عليها . وسادساً وبالاستدلال أيضاً يؤلف الفنون والعلوم ، مما لا مثيل له عند الحيوان الأعجم مع حصوله على المعرفة الحسية .

---

(١) « العقل يدرك الصور بأن يأخذها أخذاً مجرداً عن المادة من كل وجه بما يصلح أن يقال على الجميع » . « العقل يدرك الأمر الباقى الكلى . . . ويدركه بكنهه لا بظاهره » (ابن سينا : النجاة) .

(د) ولقضية العقل وجهان: أحدهما وجوده ، والآخر قيمة إدراكه إذا كان موجوداً والأصل فى الوجه الأول أن فريقاً هاماً من الفلاسفة يذهبون إلى أن الحواس الظاهرة والمخيلة هى وسائلنا الوحيدة للمعرفة ، وأن ما يسمى بالعقل إن هو إلا جملة أفعال ترجع إليها . هؤلاء يُدعون بالحسيين أو التجريبيين متى دار الكلام على المعرفة ، وبالماديين متى دار على الوجود ، وذلك لقولهم لا وجود لغير المادة ، ولا معرفة دون الإحساس ويُدعون أيضاً بالاسميين أو اللفظيين لقولهم ما المعانى إلا أصوات فى الهواء أى أسماء أو ألفاظ وحسب .وهم أميل إلى تسمية العقل بأسماء ذات دلالة واسعة غامضة قد تمتد إلى المعرفة بأسرها ، فيقولون بالفرنسية « Entendement, esprit » وبالإنجليزية: «Understanding» « "Mind, spirit » مما يقابل قولنا : « الذهن » على حد تعريفه بأنه « قوة للنفس تشمل الحواس الظاهرة والباطنة[1] » . وطبيعى أنه لو صح مذهبهم لعاد البحث فى مسائل الوجود إلى تحليلها للكشف عن كيفية تكوينها من الصور الخيالية والعادات النفسية ، أى عادت الفلسفة كلها إلى مسألة المعرفة ، وقد حدث هذا فعلا من جانبهم ، وكان محتوماً أن يحدث بناء على مبدئهم . لذا كان أول ما عنينا به إثبات وجود العقل بإثبات أصالة أفعاله ومغايرتها لأفعال الحواس ، وكان هذا موضوع الباب الأول .

(هـ) ما نكاد نضع هذه النتيجة حتى يبرز لنا الوجه الآخر لقضية العقل: ذلك أن العقل قد يكون موجوداً ثم يكون أداة غير صالحة للإدراك : فهل باستطاعته الوصول إلى اليقين ، أو هو مضطر لتعليق الحكم والتزام الشك ؟ هذه مسألة عامة مبدئية تتخصص فى ثلاث مسائل : الأولى هل باستطاعة العقل أن يبرز يقينه بإدراكه ؟ الثانية هل باستطاعته أن يبرر اليقين بإدراك

---

(١) تعريفات الجرجانى . ويضيف قوله : « معدة لاكتساب العلوم » . ويقول فى تعريف آخر : « الذهن هو الاستعداد التام لإدراك العلوم والمعارف بالفكر » أى بالاستدلال ، ولا ضرورة لالتزام هذا القيد .

الحواس ؟ الثالثة هل باستطاعته أن يجاوز دائرة الوجود الطبيعى إلى ما بعد الطبيعة ؟ فى هذه المسائل نلقى الحسيين بأدلتهم ، ونلقى بنوع خاص طائفة من الفلاسفة نسميهم بالتصوريين[١] لأنهم يدعون أن الإدراك أيًّا كان إنما يقع على التصورات الماثلة فى الذهن ، كما يحدث فى الأحلام ، لا على موضوعات متمايزة من التصورات ، وأن تصديقنا بوجود الأجسام وبقيمة المعانى والمبادئ العقلية إن هو إلا توهم ، ومن باب أولى التصديق بالروحيات .

(و) وقد اصطنع الحسيون هذا المبدأ التصوري واتحدوا مع أصحابه فأجابوا جميعاً على المسائل الثلاث بالنفى . وهذا موقف خطير للغاية يقضى على الفلسفة كعلم للوجود . ونحن ننحاز إلى جهة الإثبات ، ونبين أن قوانا العارفة آلات صالحة للإدراك صادقة بالرغم مما تقع فيه أحياناً من أخطاء ، وأن هناك حقائق لا يتطرق الشك إليها ، منها أولية بينة بنفسها ، ومنها كسبية يتبرهن اليقين بها بالأولية ، فنستطيع المضى فى الفلسفة . ومعالجة المسائل الوجودية .

(ز) هذه المسائل منها عامة ومنها خاصة . المسائل العامة نجد مكانها فى هذا الكتاب ، وهى تدور على معنى الوجود بالإطلاق ، وعلى الأمور التى تلحقه بهذا الاعتبار ، فتلحق كل موجود وتدخل فى تفهم حقيقته ، مثل الجوهر والعرض ، والقوة والفعل ، والعلة الفاعلية والعلة الغائية . وتؤلف المسائل الخاصة كتاباً آخر « الطبيعة وما بعد الطبيعة » ونقسمه إلى قسمين : أحدهما يضم مسائل الوجود الطبيعى فيفحص عن تركيب الكائن المادى إجمالا ، ثم عن خصوصياته وهى الكائنات الحية نامية وحاسة وناطقة ؛ والقسم الآخر يرتفع إلى الله علة الوجود الطبيعى ، ويحاول تعرف ذاته ، وفسخ الإشكالات التى أثارها الحسيون والتصوريون بشأن إمكان البرهنة على وجود الله ، وإمكان إضافة صفات إلى الذات الإلهية . وبعد الفلسفة النظرية تجىء الفلسفة العملية أو فلسفة الأخلاق نتناولها فى كتاب ثالث نسميه « الأخلاق الإنسانية »

---

(١) انظر فى هذه التسمية هامش ص ٧٣ من ف حـ .

للدلالة على أن للإنسان أخلاقاً لائقة به ، مغايرة للأخلاق التى توحى بها الطبيعة الحيوانية الخاضعة للذة الجسمية والمنفعة المادية . وعلى هذا الوجه نعرض مذهباً تاما يتسم باليقين والإيمان ، وبدونهما لا حياة للإنسان بما هو إنسان .

وإذا سئلنا عن اسم هذا المذهب ، وعن مصدره ، قلنا إنه المذهب العقلى يؤمن بالعقل Intellectualisme [1] ولكن المذهب العقلى المعتدل Modétré يؤمن أيضاً بالوجود ويقدّر تعقله عليه ، ثم قلنا إن أفلاطون قد سبق إلى بعض لمحات منه ، ولكن أرسطو هو زعيمه الأول الذى استخلص معانيه الأساسية ومبادئه المنطقية والميتافيزيقية ، وصاغ تعريفاتها ، واستخرج نتائجها ؛ وإن الفلاسفة الإسلاميين ، وبخاصة ابن سينا وابن رشد ، قد أسهموا فيه باللسان العربى المبين . فنحن نعود إلى هؤلاء جميعاً ، ونؤيد شروحهم وأدلتهم ونبين تهافت الذين حادوا عنها من الفلاسفة المحدثين . لقد تنوسيت تلك التعاليم القديمة وطال عليها النسيان ، أو صارت تروى لمحض التأريخ دون اعتقاد لها بقيمة فكرية وحقيقة وجودية ، لا بل مع اعتقاد أن الآراء الحديثة قد نسختها ، كما نسخ العلم الحديث العلم القديم ، ونسخ كل حديث كل قديم فيما يقال فعسى أن يقتنع قارئ هذا الكتاب بأن الحق مكنون فى هذا القديم الذى نبعثه .

---

(١) ويدعى أيضاً Rationalisme مع هذا الفارق وهو أن هذا اللفظ كثيراً ما يستخدم للدلالة على الاعتداد بالعقل ضد الدين ، وليس هذا هو المعنى الذى نقصد إليه .

البَابُ الأوَّل

وجود العقل

الفصل الأول

التصور الساذج

١ — المعنى المجرد الكلى :

(ا) نفتتح القول إذن بإثبات مغايرة الأفعال العقلية للأفعال الحسية ، ومتى ثبتت هذه المغايرة ثبتت أصالة العقل ، وثبت له وجود خاص ، من حيث إن كل فعل فله بالضرورة فاعل معادل له . ونقصد بالأفعال العقلية على وجه التحديد الأفعال الثلاثة المعروفة فى المنطق بالتصور الساذج والحكم والاستدلال (بنوعيه من قياس واستقراء) . ومعلوم أن التصور الساذج أى البسيط سمى كذلك بالنسبة إلى الحكم والاستدلال ، فإنه محض إدراك معنى ما ، كالعلم والإنسان والمثلث والفضيلة ، بينما هما إدراك بإثبات أو نفى يجمعهما تحت اسم التصديق . وعلى هذه الأفعال يدور هذا الباب الأول .

(ب) المعنى يمثل ماهية الشىء المدرك أى طبيعته دون تمثيل لما تبدو فيه الماهية أو الطبيعة من الأعراض. ويحصل عليه العقل بتجريد الماهية عن المادة الشخصية وعن الأعراض الملازمة للمادة ، كالمقدار واللون والصوت والرائحة والطعم والحرارة والبرودة. ولما كانت الماهية الممثلة فى المعنى مجردة هكذا عن كل ما يخصص الوجود الواقعى ، فإن العقل يتصور إمكان تحققها فى ما لا نهاية له من الأفراد ولو لم تعرض عليه التجربة سوى فرد واحد لماهية واحدة ، وبهذا الاعتبار يقال للمعنى المجرد إنه كلى ، ويقال لأفراده إنها جزئيات لأنها بمثابة أجزاء له . وواضح أن التجريد سابق على تصور الكلية لأن المعنى إنما يطلق على كثيرين لكونه غير متضمن لشىء مما يعين ويخصص فى الواقع . وهذه الملاحظة على جانب عظيم من الأهمية ، وهى تقتضينا ألا نقول « المعنى الكلى » إلا حيث تكون الكلية مقصودة

فعلا ، وأن نقول « المعنى » أو « المعنى المجرد » حيث تقصد الماهية فقط ، أي المفهوم دون الماصدق ، فنرفع لبساً طالما كان مثاراً للخطأ عند كثيرين من الفلاسفة :

(حـ) والتجريد على هذا النحو أساس «العلم» الذي هو وصول العقل إلى معنى الشيء ، ومتى وصل العقل إلى معنى الشيء فقد عرفه بعلته ، أي أدرك علة تكوينه وعلة خصائصه وعلة أفعاله . ولما كانت الماهية الممثلة فى المعنى المجرد ثابتة ، كان العلم بها ثابتاً لا يلحظ تغير الأعراض ولا يتغير بتغيرها ، فضرورة العلم لازمة من ضرورة الماهيات . وتبعاً لذلك لا يكون العلم إدراك الجزئ بما هو جزئى حاصل على كذا وكذا من الأعراض التى تميزه من سائر أفراد نوعه ، بل يكون العلم إدراك الكلى ، على حد القول المأثور عن أرسطو وأتباعه ، أي إدراك الماهية المجردة التى هى كلية بالقوة من جراء تجردها ، وتصير كلية بالفعل متى التفت العقل إلى جزئياتها الحقيقية والممكنة .

(د) ويتفاوت التجريد على ثلاث درجات : فى الدرجة الأولى يتناول العقل الشيء المادى كما هو ماثل فى الصورة الخيالية ، فيجرده عن أعراضه المحسوسة بالفعل ، كمقداره وشكله ولونه وحرارته ، إلى غير ذلك مما هو خاص بشخصه لا بماهيته ونوعه ، مثلما نجرد صورة زيد عن أعراضه التى من هذا هذا القبيل فنحصل على معنى الإنسان . بعد هذا التجريد يبقى المعنى مشتملا على مادة مخصوصة داخلة فى حقيقة الماهية ، فإن الإنسان يوجد حتماً فى لحم وعظم ، لكنها مادة معقولة إجمالا أى مجردة عن الأعراض . وهكذا الحال فى سائر الكائنات الطبيعية ، نتصور كلا منها فى المادة التى تخص ماهيته لكن مجردة مجملة . والكائنات المتصورة على هذا النحو هى موضوعات العلوم الطبيعية .

(هـ) وفى الدرجة الثانية يتناول العقل هذه الموضوعات فيجردها عن المادة

المخصوصة المجردة أو الإجمالية ، فتبقى لديه المادة على العموم ، وهى التى لما جردت عن المادة المحسوسة شخصية وإجمالية لم تعد محسوسة بل أضحت معقولة فقط ، تتصور أبعاداً وأشكالا أى خطوطاً وسطوحاً وحجوماً دون أى عرض من أعراض الكائنات الطبيعية ، فيحصل العقل بذلك على معنى الكمية المتصلة وينشئ علم الهندسة ؛ ثم يحصل على معنى الكمية المنفصلة أو العدد، وذلك بالتمييز بين كميات متصلة مختلفة والجمع بينها ، أو بقسمة الكمية المتصلة والجمع بين الأقسام ، وينشئ علم الحساب الذى هو أكثر تجرداً من الهندسة لعدم تعلق الأعداد بالمكان كتعلق الأبعاد والأشكال ؛ وأخيراً يحصل على معنى الكمية إطلاقاً ، وينشئ علم الجبر الذى هو أكثر تجرداً من الهندسة والحساب.

(و) وفى الدرجة الثالثة يجرد العقل الشيء عن المادة المعقولة أيضاً ، فلا يبقى لديه سوى معنى الموجود ، وهو معنى غير متعلق بالمادة بالذات إذ قد يكون الموجود جسماً وقد يكون روحاً . كذلك يلحظ العقل بعض معان توجد تارة فى مادة وتارة فى غير المادة ، كالجوهر والعرض والكيفية والإضافة والقوة والفعل والكلى والجزئى والعلة والمعلول والغاية والوسيلة ، فيعلم العقل أنها تلحق الموجود من حيث هو موجود لا من حيث هو جسم طبيعى أو رياضى ، ويحصل بذلك على موضوعات ما بعد الطبيعة .

(ز) فالتجريد واسطة الاتصال بين العقل والوجود ، وفيه ضمان موضوعية العلم وحقيقته . والفلاسفة الذين ينكرون العقل ويحاولون الاكتفاء بالحس (أمثال هوبس ولوك وهيوم ومل وسبنسر) لا يستطيعون تسويغ العلم الذي يدور على الماهيات المجردة والقوانين الكلية ، بينما الحس لا ينال سوى الجزئيات . والفلاسفة الذين يؤمنون بالعقل وينكرون هذا التجريد (أمثال ديكارت ومالبرانش وليبتز وسبينوزا وكنط) لا يستطيعون تعيين العلة الحقة للمطابقة بين العقل والأشياء .

٢ ـ المذهب الحسى والمعنى :

(ا) ينكر الحسيون وجود معان فى أذهاننا، ويبنون هذا الإنكار على اعتبارين: أحدهما أنه لما كان كل موجود حسياً كانت معارفنا إما إحساسات أو راجعة إلى إحساسات . والاعتبار الآخر أن المعنى الكلى تصور متناقض يلغى عجزه صدره إذ أن الكلية تمنع عن المعنى التعيين ، بينما كل موجود وكل تصور فهو معين حتما . هل نستطيع تصور إنسان لا هو أبيض ولا أسود ولا أصفر ولا أحمر ، ولا هو طويل أو قصير ، ولا هو كذا أو كذا مما يسمى بالأعراض ؟ هل نستطيع أن نتصور حركة متمايزة من الجسم المتحرك ولا هى سريعة ولا بطيئة ، ولا مستقيمة ولا منحنية ؟ هل نستطيع أن نتصور مثلثاً لا يمثل نوعاً من أنواع المثلثات ويشملها جميعاً ؟ ويقاس على ذلك سائر المعانى التى يدّعى لها التجرد والكلية .

(ب) غير أنهم يجدون أنفسهم مضطرين للإقرار بما يشبه المعنى المجرد الكلى ، فيحاولون تفسيره ابتداء من الحسى ، فيقولون إنه صورة تكتسب بالانتباه إلى الخصائص المشتركة بين الجزئيات وفصلها عن الخصائص الذاتية لكل جزئى ، وهذا هو التجريد عندهم ، فنحصل على صورة ناقصة تحوى بعض خصائص الشيء دون بعض ، وندل على هذه الصورة بلفظ فنخلق بينهما علاقة عرفية يكون من أثرها أنه كلما سمعنا اللفظ أو قرأناه بدت فى ذهننا صور أشياء حاصلة على تلك الخصائص ، وهذه هى الكلية عندهم ، تتسع أكثر فأكثر بتناقص عدد الخصائص المستبقاة فى الصورة على ما تشير إليه كتب المنطق حين تعين العلاقة بين المفهوم والماصدق . ومن الحسيين من يعترف للذهن بفاعلية ذاتية فى المضاهاة بين الخصائص والانتباه إليها ؛ ومنهم من يرى أن الذهن منفعل وحسب ، وأن تكرار الإحساس أو شدته تبرز الخصائص المشتركة وتفرض الانتباه على الذهن فتحدث الصورة حدوثاً آلياً . والحسيون

المعاصرون يؤيدون تفسيرهم للتجريد بتلك « الصور المركبة » التي حصل عليها جالتون حوالى سنة ١٨٨٠ إذ وضع فى فانوس سحرى بضع مداليات تمثل كليوبطرة ووجه الضوء إلى موضع واحد فظهرت صورة هى متوسط المداليات . وكذلك صنع بمداليات تمثل إسكندر الأكبر . وبصور شمسية تمثل أفراد إحدى الأسر، فكانت هذه التجارب دليلا مادياً على ترسخ المشابهات وتلاشى الفوارق.

٣ – المعنى والصورة :

(ا) نقسم ردنا على هذه الأقوال إلى قسمين : الأول مقارنة بين المعنى والصورة ، والثانى مقارنة بين المعنى واللفظ . ونبدأ بالكلام على الصورة المركبة فنقول : إن الحصول على صورة من هذا القبيل يقتضى أن تكون الصور الجزئية قليلة العدد شديدة التشابه ، فإذا حذفت إحداها أو أضيفت أخرى تعدلت الصورة الناتجة عنها . فالصورة المركبة صورة متوسطة للصور الجزئية المستخدمة فى إنتاجها ، ولها فقط ؛ وهى لا تعتبر مشتركة فى الحقيقة إلا بالقياس إلى الصور الجزئية الحادثة هى عنها ، وبالقياس إلى الذى يعرف هذه الصور الجزئية ؛ أما إذا لم نعرفها فالصورة المركبة تكون بالقياس إلينا صورة جزئية معينة بأعراض خاصة كواحدة من تلك الصور ، إذ أنها إنما تمثل الملامح المحسوسة لطائفة من الموجودات معينة . وعلى ذلك يستحيل الحصول على صورة مركبة إذا ما تباعدت المشابهات المحسوسة بين أصناف النوع الواحد ، ومن باب أولى بين أنواع الجنس الواحد : كيف نحصل على صورة متوسطة للإنسان باستخدام صور الأصناف البشرية من أبيض وأسود وأسمر وأصفر وأحمر ؟ على أى شكل يظهر فيها الرأس والعينان والأنف والشفتان والقامة ؟ إن كل أولئك يظهر على شكل مشوه لمميزات كل صنف . وكيف نحصل على صورة متوسطة للحيوان باستخدام صور الأنواع الحيوانية كالإنسان والقرد والأسد والثور والفرس والحوت والخفاش والقط إلخ؟ وكيف نحصل على صورة متوسطة للمثلث أو اللون أو لغير ذلك من الأجناس؟

(ب) هذا فضلا عن أن الصورة المركبة أيًّا كانت هي صورة محسوسة ، فلا يمكن أن تتكرر بالذات فى كثيرين ، بينما المعنى ينطبق بالذات على عدد لا يحصى من الأفراد . قال ابن سينا [فى كتاب النجاة] : « إن الحس لا ينال الإنسان المقول على كثيرين ، وكذلك الخيال ، فإنك أى صورة أحضرتها فى التخيل أو فى الحس الجسمانى لم يمكنك أن تشرك فيها سائر الصور الشخصية لأن ما يرتسم فى الحس أو الخيال يكون مع عوارض من الكم والكيف والأين والوضع غير ضرورية فى الإنسانية ولا مساوية لها » . وقال أيضاً : « ليس يمكن فى الخيال ألبتة أن يتخيل صورة هى بحال يمكن أن يشترك فيه جميع أشخاص ذلك النوع [أى الممثل بالصورة] فإن الإنسان المتخيل يكون كواحد من الناس » . وهكذا نعتقد أننا قد فرغنا من أمر الصورة المركبة وأبطلنا استشهاد الحسيين بها .

(حـ) على أننا نسلم بوجود الصورة المشتركة فى مخيلتنا ومخيلة الحيوان الأعجم ، يأتى اشتراكها من غموضها واقتصارها على خطوط عامة قليلة التعيين ؛ وإنما يمكن ذلك لأن الخيال قوة حية لا جامدة ، وأن الإدراك فعل معنوى لا مادى فيحتمل التعيين . وإذا عدنا إلى التفاوت فى أنفسنا وجدنا أن المعرفة تتدرج من العام إلى الخاص : ففى دائرة المعرفة الحسية نذكر أننا إذا رأينا شيئاً عن بعد فإننا ندرك كونه جسماً قبل كونه حيواناً ، وكونه حيواناً قبل كونه إنساناً ، وكونه إنساناً قبل كونه هذا الشخص المعين . ويلاحظ أرسطو فى مطلع كتاب السماع الطبيعى تأييداً لهذه القضية أن الأطفال يميزون بين الإنسان واللا إنسان قبل أن يميزوا بين إنسان وآخر ، ويدعون كل رجل أباً وكل امرأة أمًّا قبل أن يفردوا الأب والأم الحقيقيين عن باقى الرجال والنساء . وكذلك الحال فى دائرة المعرفة العقلية ، فإن العقل يدرك الماهيات فى أول الأمر إدراكاً إجماليًّا ، ثم يخصص هذا الإدراك ويستكمله بتحليل الأشياء إلى عناصرها أو خواصها ، أى بتجريدات متتالية .

(د) فحين نقول إن التصور الساذج إدراك الماهية لا نقصد أن العقل ينفذ فوراً إلى صميم الأشياء ويبلغ دفعة إلى خصائصها الجوهرية . إننا لا نزعم للعقل الإنسانى مثل هذه المقدرة ، بل لا نخشى أن نعلن أنه لا يصل أبداً إلى ماهيات الماديات ولا يكشف عن فصولها النوعية ، فلا يحدها الحد الذى يشترطه المنطق فى العلم الكامل ، اللهم فيما سوى الماهية الإنسانية التى نعرف أن النطق فصلها النوعى. ولعجز العقل عن حد الماديات فإنه يقنع برسمها أى بتعريفها تعريفاً تجريبياً وصفياً بأعراض خارجة عن الماهية دالة عليها مميزة لها مما عداها باجتماعها لها دون غيرها ، كما نشاهد فى علومنا الطبيعية حيث تعرّف العناصر الكيميائية بوزنها وألفتها وآثارها ، وتعرّف النباتات والحيوانات بالهيئة الخارجية والتكوين الداخلى ونوع الغذاء وما إلى ذلك. فليست المعانى سواء فى كمال التصور ، ولكنها تتفاوت : فمنها الغامض والواضح ، ومنها المختلط والمتميز .

(هـ) الفارق الجوهرى بين المعنى والصورة المشتركة ، أو بين الحد والرسم ، هو أن الصورة تشتمل على أعراض الشىء وأجزائه كما تبدو للحواس وحسب ، وأن المعنى يتضمن علة الخصائص التى يمثلها . فحين نحد الإنسان بأنه حيوان ناطق نحن نعلم أن الحيوانية والنطق علة جميع أفعاله وجميع خصائصه ، كالحرية والأخلاق والدين واللغة والعلم والفن والاجتماع ، فإن أولئك جميعاً راجعة إلى النطق لازمة عنه ؛ وحين نعدد عناصر الصورة المشتركة للإنسان فنقول إنه جسم حى حاس غير ذى ريش ولا وبر يمشى على قدمين رأسه مرتفع إلى أعلى ، نجد أننا نجمع عناصر محسوسة بعضها إلى بعض ولا نعلم علة وجود هذه العناصر للإنسان ؛ بل حين نعرفه بالخصائص المعقولة اللازمة عن النطق دون النطق نفسه فلا يكون تعريفنا إلا رسما كالرسم الجامع للعناصر المحسوسة ، ولا يصير حداً إلا بذكر النطق أولا باعتباره الخاصية الأساسية المقومة للماهية المعبرة عما « هو » الإنسان والمفسرة لجميع خصائصه لأنها هى العلة فى كون الإنسان إنساناً وكون

هذه خصائصه . والأمر كذلك فى الصورة المشتركة للساعة أو القاطرة أو الطائرة أو غيرها من الآلات ، فإن الحيوان الأعجم يتصورها ، ويتصورها الإنسان الجاهل حقيقتها ولكن علة وجود أجزائها وعلة اجتماعها لا تدرك إلا فى معنى الساعة وهو أنها آلة لقياس الزمان ، أو فى معنى القاطرة أو فى معنى الطائرة ، وهذه المعانى معقولة غير محسوسة .

(و) فإذا كنا قد سلمنا أن الإنسان لا يتبين المعنى المعقول فى الماديات ، فقد كان مرادنا التبين الصريح ، وما نزال ندعى أن الإنسان يتبين الماهيات المادية نوعاً من التبين ، مستشهدين بالتجربة التى ترينا الحيوان الأعجم يستظل بالشجر ، ويأكل العشب والثمر ، وينتفع بغير ذلك من الأشياء ، ثم لا يستعيض عما يفوته منها ، ولا يحدث أى أثر إيجابى فيما حوله ، بينما الإنسان يستنبت الشجر والعشب ويستخدم الأشياء وخصائصها على وجوه شتى كثير منها لم يعرض فى الطبيعة . العجماوات هى التى تقف عند الظاهر المحسوس الذى يقتصر عليه الحسيون ، والإنسان ينفذ إلى ما وراء المحسوس من معقول .

(ز) هذا فيما يختص بالماديات أى بمعانى الدرجة الأولى من درجات التجريد . فإذا ارتقينا إلى ما فوقها قلنا بدون تحفظ ولا استدراك إن العقل يدرك الماهيات : فمعانى الدرجة الثانية التى هى موضوعات الرياضيات معقولات صرفة من غير شك ، فإنها بريئة عن المادة المحسوسة التى تحجب الماهية كما بينا ، وهى لا تشتمل إلا على المادة المعقولة التى هى السطح والخط مجردين عن كل كيفية حسية ، فيستوعب العقل خصائصها ويبرهن على هذه الخصائص بخاصية رئيسة مأخوذة من المعانى أنفسها أى من الماهيات الممثلة فى المعانى . وما الأشكال المتخيلة ههنا بإزاء المعانى سوى صور جزئية ليست هى المقصودة بالحد والبرهان .

(ح) ومعانى الدرجة الثالثة المجردة عن كل مادة محسوسة أو معقولة ، كمعانى ما بعد الطبيعة والنفس والأخلاق والمنطق ، شاهد أبلغ على إدراك العقل للماهيات

فإنها تتأتى على كل تخيل كما هو واضح ؛ ومنها ما يطلق على أشياء متباينة الماهية بحيث لا يبقى أى وجه لدعوى الحسيين أن معانينا عناصر محسوسة مشتركة ينضم بعضها إلى بعض بالتشابه : ما هى العناصر المحسوسة المشتركة بين تمثال وقصيدة وقطعة موسيقية وزهرة ، وغيرها كثير ، حين نصفها بالجمال ؟ فإن قيل إن هذا الوصف غير مستفاد منها بل من أثرها فينا ، أجبنا أننا نشعر تمام الشعور أن الوصف متجه إليها ، وندرك بجلاء أنه إذا لم يكن لها صفة الجمال لم يكن لها أى أثر. ثم ما هى العناصر المحسوسة المشتركة بين الحكمة والعفة والشجاعة والعدالة والسخاء وغيرها من الفضائل حين نجمعها تحت معنى الفضيلة ؟ فإن سئلنا بأى حق نجمعها هكذا ، أجبنا أن هناك تشابهاً ، ولكنه تشابه معقول غير محسوس يبدو فى التعريفات التى نؤلفها لهذه المعانى بأجناس وفصول معنوية ، كما سنبينه كلما صادفنا معنى من تلك المعانى العامة الشاملة التى هى أصول المعرفة الإنسانية .

(ط) الخلاف إذن بيننا و بين الحسيين قائم فى أنهم يأبون الاعتراف بالمعقول و يجهدون أنفسهم فى رده إلى المحسوس . ويظهر هذا الخلط فى نقدهم للمعنى المجرد إذ يقولون إنهم لا يستطيعون أن يتصوروه لأنه غير معين ، وهم يقصدون أنهم لا يستطيعون أن يتخيلوه ، ونحن نقرهم على أنه لا يتخيل من حيث إن المخيلة قوة حسية عاجزة بطبعها عن تمثيل ما ليس بمحسوس . أما إن أريد بالتصور التعقل فهو مستطاع ، إذ أن المعنى المجرد غير المعين من جهة الأعراض المحسوسة ، معين تمام التعيين بعناصره المعقولة التى تدخل فى تعريفه . وإذا عد تصوراً ناقصاً لكونه لا يحتوى إلا على تلك العناصر ، فإنه تصور تام ما دامت هى المقومة للماهية . فالتعريف الصحيح للتجريد ليس قولهم إنه انتزاع صورة جزئية من صورة جزئية أعقد ، مثلما تفعل الحواس الظاهرة التى يدرك كل منها كيفية معينة من كيفيات الشىء الواحد ، فإن الصورة الجزئية لا تفسر المعنى على أى وجه أخذناها ، وإن الانتباه الذى يجعلون منه وسيلة التجريد

لا يعطى الصورة الواقع عليها أى قسط من التجرد ، بل بالعكس يقوى جزئيتها ، كما تباه البصر إلى لون شىء ما فإنه يفسر انفصال اللون عن الشىء ولكنه يدعه هذا اللون المعين فى هذا الشىء المعين .

(ى) وإنما التعريف الصحيح للتجريد هو الذى يذكره ابن سينا نقلا عن المدرسة الأرسطوطالية حيث يقول : «إنه انتزاع الكليات المفردة عن الجزئيات على سبيل تجريد لمعانيها عن المادة وعن علائق المادة ولواحقها » . أو بكلمة واحدة : التجريد إحالة المحسوس معقولا . إننا نخطئ بلا مراء إذا تصورنا اللون أو الحركة أو الماهيات الجسمية مفارقة للأجسام لكونها مجردة عنها فى تصورنا ؛ أما إذا لاحظنا الحركة مثلا فيما يخصها بالذات ، وهو أنها الانتقال التدريجى من مكان إلى آخر ، بصرف النظر عن الموضوع المتحرك ، وعن أعراض الحركة من اتجاه وسرعة وبطء ، فليس فى هذا التجريد كذب لأن الموضوع المتحرك ومشخصاته لا تدخل فى حقيقة الحركة ؛ وليس فيه امتناع وإنما هو عام عادى كما يشهد الوجدان وتشهد العلوم التى إنما مدارها على أمثال هذه المجردات . ومن عجب أن يغفل الحسيون شهادة الوجدان وشهادة العلوم تشبثاً بمبدئهم .

٤ — المعنى واللفظ :

(ا) بل إن مبدأهم قد ساقهم إلى أشد من هذا خلفاً وأدعى للعجب . ذلك أنهم لم يؤمنوا بالمعانى وآمنوا بالألفاظ . فقد مر بنا تفسيرهم للكلية أنها استعراض صور جزئية عند سماع الأسماء الموضوعة لها أو قراءتها . ولما جزموا بأن المعانى ألفاظ وحسب ، انتهوا إلى أن مدار العلوم على ألفاظ . فإنكارهم للعقل قضى عليهم بإنكار قيمة العلم .

(ب) أجل إن اللفظ أو الاسم غير متعلق بصورة جزئية معينة : هذا قول صادق ، وأصدق منه وأصرح أن نقول إن الاسم كلى حين يتصور الذهن

الكلية ، وأنه يصير جزئياً بالإشارة إلى عين من الأعيان ، كأن نقول : هذا الإنسان وهذه الشجرة ، ويعود كلياً حين نستعمله بصيغة الجمع فنقول . الناس والأشجار ، أو بصيغة مهملة مثل إنسان ما وشجرة ما . فما هو السبب فى إمكان وضع الاسم مستقلا هكذا عن الصور الجزئية ، وجميع إدراكاتنا واقعة على جزئيات فيما يقولون ؟ أليس هذا دليلا قاطعاً على أن المعنى والكلية سابقان على الاسم ، وأنهما السبب فى وضع الاسم ، وأن لا قيمة للاسم إلا إذا قرن به المعنى وأدركت الكلية ؟ ليس التفكير لوك ألفاظ ، ولكنه إدراك الأشياء المدلول عليها بالألفاظ . ونحسب أن كل هذا من البداهة بحيث لا يحتاج إلى إلحاح .

(حـ) يلزم من ذلك أن العلوم تدور على أشياء لا على ألفاظ كما يدعون . وقد اعتقد باركلى أنه يؤيد المذهب الحسى فى هذه الدعوى باستشهاده بالحساب والجبر كعلمين اسميين يدوران على علامات عرفية لا على أشياء ، ولكنه كان واهماً : فقد نسلم جدلا باسمية هذين العلمين فتبقى لدينا موضوعات سائر العلوم وهى تمثل أشياء واقعية ، فهى تتطلب تفسيراً آخر غير الاسمية . ولكننا لا نسلم بما يقول ، فإن لكل من الحروف المستخدمة فى الجبر ، ولكل من الأعداد المستخدمة فى الحساب ، دلالة خاصة تجعل المدلول فى حكم الشىء الواقعى ، فيرجع العلمان إلى حكم سائر العلوم : ففى الجبر تدل الحروف دلالة مطردة على كميات معلومة أو مجهولة ؛ وفى الحساب تدل الأعداد على كميات معينة ، وتعتبر بمثابة الأنواع الواقعية ، فيختلف بزيادة وحدة أو إنقاص وحدة ، كما يختلف « الحى » بزيادة « الحاس » أو حذفه ، وكما يختلف « الحيوان » بإضافة « الناطق » أو حذفه على ما هو ظاهر فى شجرة فورفوريوس ؛ ولما كان العدّ أو الحسبان فى العلمين منهجاً مستقلا عن المعدودات منطبقاً على أى منها ، فإن العقل يصرف النظر عن المعدودات أى عن الموضوعات المدلول عليها بالعلامات ، ريثما يجدها عند التطبيق . وعلى هذا الاعتبار يستخدم الرياضيون

الأعداد والحروف ويؤلفونها بعضها مع بعض فى كل علم . أما إذا كانت عاطلة عن كل دلالة فكيف نفسر العد والتأليف والتطبيق ؟

(د) الإدراك العقلى سابق إذن على اللفظ مستقل عنه . ويتضح هذا الاستقلال أيضاً بالمقارنة بين طوائف الألفاظ وبين الإدراك المقابل لها فى العقل : فنها الألفاظ المشككة ، تلك التى تقال على كثيرين مختلفين بالماهية فتنطبق باتفاق من جهة وافتراق من جهة أخرى ، مثل قولنا « منظر جميل ، وتمثال جميل ، وقصيدة جميلة ، وغناء جميل » أو قولنا « إنسان طيب ، وفاكهة طيبة ، وقلم طيب » فإن لفظى الجمال والطيبة ينطبقان على الموصوفات بمعنى عام هو وجه الاتفاق الذى يذكر فى تعريفها حيث نقول إن الجمال تناسق ورونق ، وإن الطيبة موافقة الشىء لماهيته أو للغاية المنشودة منه ، ولكن العقل يعلم أن الجمال أو الطيبة لا يتحققان فى الموصوفات على نحو واحد من حيث إن لكل منها ماهية خاصة ، فليس جمال التمثال كجمال القصيدة . وليست طيبة القلم كطيبة الإنسان أو كطيبة الفاكهة ، وبهذا العلم يدخل العقل فى إدراكه لكل موصوف معنى ليس فى اللفظ ولا يمكن أن يكون فى اللفظ لتعدد الموصوفات واختلافها .

(هـ) وثمة شاهد آخر على هذا التمايز بين المعنى واللفظ ، هو أن لفظاً موضوعاً لمعنى معين بالمطابقة يوحى أيضاً بمعنى متضمن فيه أو لازم عنه ، مثل دلالة كل من لفظ البيت ولفظ السقف على الحائط ، وليست هذه الدلالة راجعة إلى اللفظ بل إلى العقل الذى يدرك أن ما يدل على الكل يدل على الجزء بطريق التضمن ، أو أن ما يدل على جزء ما فهو يدل على جزء آخر متصل به ، فيصرف العقل اللفظ الموضوع للأول بالمطابقة إلى الدلالة على الآخر بطريق الالتزام أو الاستتباع .

(و) وشاهد ثالث يؤخذ من المترادفات ، فإنها أسماء مختلفة متواردة على

مسمى واحد ، وذلك لأن الألفاظ عرفية وضعية لادلالة لها بذاتها وأن العبرة بفهم العقل .

(ز) وشاهد رابع نجده في الألفاظ المشتركة التي يطلق الواحد منها على مسميات متباينة كل التباين – كما يطلق لفظ العين على منبع الماء والعضو المبصر والدينار ، ويطلق لفظ الكلب على الحيوان المعروف وعلى الشعرى ، ويطلق لفظ المشترى على قابل عقد البيع وعلى الكوكب الذي في السماء ، وغيرها كثير في جميع اللغات : فههنا ليس للفظ مدلول خاص ولكن العقل يخصص المدلول في كل حالة تبعاً لإدراكه هو . وإذا قلنا إن هناك وجه شبه هو الأصل في الاشتراك رجعت هذه الألفاظ إلى المشكلة وبقيت النتيجة التي نريد أن نبينها وهي أن فعل العقل هو الأول وأن اللفظ أداة له ليس غير .

(ح) بل إن استقلال التعقل عن اللفظ يظهر من وجود معان دون ألفاظ وهذا ما يسميه علماء النفس المعاصرون بالفكر الضمني Pensée implicite ويضربون له شتى الأمثلة : منها الشعور بالذات وبالحرية وبالتبعة ؛ والمواقف العقلية الناجمة عن أمثال هذه الأقوال : انتظرْ ، اسمعْ ، انظرْ ؟ والشعور بالانتباه والعجب والشك وبالسهولة أو الصعوبة بإزاء مهمة ما ؛ والانتقاد الصامت لما نقرأ أو نسمع أو نرى ؛ والشعور بالوضوح ؛ والشعور بالاتفاق أو الاختلاف بين أمور عدة معروضة علينا ؛ والشعور بالتردد بين فكرتين أو بين عاطفتين أو بالانتقال من الواحدة إلى الأخرى ؛ واختمار الأفكار والعواطف في اللاشعور قبل أن يتعين ويطلق عليها اسم ؛ والفكرة الفجائية تخطر لشخص يجيد عدة لغات ويبحث عن اللغة التي يعبر بها عن فكرته . فكيف يزعم الزاعمون أن المعاني ألفاظ وأن التفكير تنسيق ألفاظ ؟ إن هذا البحث في التصور الساذج ليدل الدلالة القاطعة على بطلان المذهب الحسي وكم سنصادف من أدلة قاطعة فيما يلي من بحوث !

الفصل الثانى

الحكم

٥ – تعريف الحكم :

(ا) قلنا إننا لا ندرك الأشياء بجميع خصائصها وأعراضها دفعة واحدة ، ولكننا ندرك الأعراض والخصائص شيئاً فشيئاً باستخدام حواسنا وإعمال الفكر ، فنحلل الشيء إلى معان عدة ونحن نعلم أن هذه الكثرة متحققة فيه ، فنردها إليه فى قول يعلن أنها له ، مثل قولنا « سقراط فاضل » ويسمى هذا تركيباً . وقد نخطئ فنضيف إلى الشيء ما ليس له ، فإذا تبينا خطأنا عدنا فاستبعدنا من الشيء تلك الإضافة فى قول يعلن أنها ليست له ، مثل قولنا « ليس سقراط بكافر » ويسمى هذا فصلا أو تفصيلا باعتبار المقصود منه وهو الاستبعاد ، ولكنه تركيب أيضاً من حيث إنه تأليف بين معنيين فى صيغة سالبة .

(ب) هذا التركيب الموجب أو السالب مغاير للمعنى المركب المتصور دون إيجاب أو سلب ، فليس تصورنا « الإنسان الشجاع » كتصورنا « هذا الإنسان شجاع » : فى التصور الأول معنيان مؤلفان فى ماهية واحدة ، وفى التصور الثانى تقرير بأن المعنى المضاف موافق للشيء المعبر عنه بالمعنى المضاف إليه (أو غير موافق له) . فالحكم يقتضى ثلاثة أفعال تمهد له : وهى تصور معنيين ، والمضاهاة بينهما ، وإدراك ما بينهما من نسبة توافق أو عدم توافق ، فيعقب الحكم هذا الفصل الثالث توّاً ، فإن إدراك النسبة مجرد العلم بإمكان إضافة معنى إلى آخر ، وماهية الحكم الإضافة فعلا والتصديق بالنسبة .

(ح) أما أن الحكم تركيب بين معنيين ، وأن التصور الساذج سابق عليه ، فهذا ما يبدو واضحاً وما قيل به أزمنة متطاولة . لكن بعض علماء النفس

المعاصرين ارتأوا أن الحكم تصور إجمالى نحلله إلى المعانى المؤلفة له ، أى أننا ندرك أولا كل موقف بجملة ونعبر عنه بقضية ، مثل «أمشى» و «أعطى» ثم ندرك جزأى القضية ونحصل على معنيين ، فالمعنى الواحد يركب بحكم أو بجملة أحكام . هذا الرأى قائم على سوء فهم : فإنه إذا لم يكن تمايز جزأى الحكم سابقاً عليه امتنع الحكم وامتنع التعبير عنه فى قضية لعدم توافر المعانى والألفاظ التى نؤلف بينها ، والتى يجب أن يكون لكل منها فى ذهننا مدلول محدد مستقل عن مدلول الآخر . وإدراك موقف ما جملة هو إدراكه بوساطة ما لدينا من معان ، فتعقل طرفين سابق على الجمع بينهما ، وإلا كان الجمع عبثاً . والأمر واضح للغاية فى الحكم السالب فإن المسلوب غير موجود ، ، فلا يمكن أن يقال إننا ندركه فى تصور تركيبى ثم نحلل هذا التصور إلى جزأيه والمعنى الذى يكتسب بحكم أوبعدة أحكام مسبوق ضرورة بمعان أبسط منه تركب منها هذه الأحكام .

(د) هذا التركيب يجىء إيجاباً أو سلباً .[والإيجاب متقدم عموماً على السلب لتقدم الوجود على اللاوجود ، ولتقدم إدراك الوجود على إدراك اللاوجود ، ولما هو بين من أن السلب ، لاحتوائه على أداة سالبة فى العقل وفى اللفظ ، فهو أعقد من الإيجاب ، والأعقد متأخر عن الأبسط . وإذا سلمنا أن الحكم السالب احتجاج على حكم موجب ممكن ، كما يقول برجسون ، وأنه من ثمة متأخر عنه ، كان هذا من الوجهة النفسية فقط ، أى باعتبار كيفية صدور الحكم السالب ، لا من الوجهة المنطقية أو الميتافيزيقية ، أى باعتبار قيمة الحكم السالب ، فلا نتابع رأيه أن الحكم الموجب منصب على الموضوع ، وأن الحكم السالب تعليمى واجتماعى يصدر للإنكار : إن الحكم ، موجباً أو سالباً ، يفترض أننا قد وضعنا مسألة وضاهينا بين معنيين ، وهذه المضاهاة يمكن أن تحدث من بادئ الأمر فى قضية سالبة بحيث يقع السلب على الموضوع كما هو الشأن فى الحكم الموجب . فمن هذه الناحية نضع الحكم السالب والحكم

الموجب على قدم المساواة . ونقول إن قسمة حكم إلى موجب وسالب هى قسمة جوهرية .

(ﻫ) من قسمة الحكم هذه يلزم للحال خاصية تميزه من التصور الساذج ، وهى أنه يتضمن بالذات الصدق أو الكذب . أجل إن الإحساس المطابق للمحسوس صادق ، وإن التصور الساذج الواقع على ماهيته هو صادق أيضاً ، ولكن هذا الصدق غير ظاهر فيهما صراحة ، على حين أنه ظاهر فى الحكم حيث يعلن العقل أن الموضوع هو كذا فيبين عن عمله بمطابقته للموضوع . إن مثل الإحساس والتصور الساذج كمثل المرآة تعكس صور الأشياء ولا تدرى أنها تعكسها ، على حين أن العقل فى الحكم يعلم أنه يعلم ويقول قولا يؤدى معنى تامًّا يحسن السكوت عليه ، إن لم يقابل بالإنكار .

(و) والنسبة الحكمية قد تبدو إما بالمضاهاة بين معنيين مستفادين من الحس ، كقولنا : « هذا الماء ساخن » ؛ أو بالمضاهاة بين معنى مستفاد من الحس ومعنى آخر معقول ، كأن نحكم بوجود نار لا نراها بسبب الدخان الذى نراه ؛ أو بالمضاهاة بين معنيين معقولين ، كأن نحكم بوجود صفة لا نراها لشىء لا نراه بسبب أثر نراه ، فنقول : « النار عظيمة » بسبب شدة تكاثف الدخان . وهذه هى الحال كلما انتقلنا من معلول نراه إلى علة لا نراها ، أو بالعكس كلما رأينا العلة فتوقعنا المعلول ، أو كلما أضفنا إلى علة لا نراها صفة لا نراها ولكنها مقتضاة لها فى نظر العقل . والأحكام التى من هذا القبيل صادقة ضرورية لا ينتقص من قيمتها خفاء المعنيين على الحس ، فإن العبرة هى فى النسبة بينهما وفى سبب إيقاعها .

(ز) وإنا لنلفت النظر إلى هذه النقطة ، فقد اختلط الأمر على بعض الفلاسفة ، وفى مقدمتهم الحسيون : فإذا قلنا إن لأفعال الكائن الحى علة نسميها النفس ، وإن للعالم علة نسميها الله ، قالوا إنهم لا يرون النفس ولا يرون الله ، ونحن لا نطلب إليهم أن يروهما ، بل أن يؤمنوا بوجودهما كما يؤمنون

بوجود النار ولنفس السبب الذى هو ضرورة العلة ؛ وإذا قلنا إن العلة الأولى غير متناهية ، قالوا إن العقل الإنسانى لا يتصور اللانهاية ، ونحن لا ندعى أننا نتصورها ، بل إننا نتصور ضرورتها للعلة الأولى . وغير هذا كثير سننبه عليه كلما صادفناه .

(ح) ومن الفلاسفة ، وعلى رأسهم ديكارت وسبينوزا ، من جافوا منطق أرسطو حتى تجاهلوا هذا الفهم للحكم ،وقرروا أن فى النفس معانى ،وأن الحكم هو التصديق بالمعانى . قال ديكارت : إن العقل قوة انفعالية بحتة ، وبالعقل وحده لا أثبت ولا أنفى ، بل أقتصر على تصور الأشياء التى أستطيع أن أثبتها أو أنفيها ؛ والإرادة هى القوة الفاعلية ، وهى التى تحكم أى تثبت أو تنفى أو تمتنع من الإثبات والنفى . وقال سبينوزا : ليس المعنى شيئاً أخرس كالصورة المنقوشة ، ولكنه قوة فاعلية ، فإنه مصحوب بضرب من الشعور بوجود موضوعه ما لم يعارضه معنى آخر ، فتصديقاتنا هى التصورات الغالبة فينا ، وليس يوجد فى النفس من إثبات أو نفى إلا ما ينطوى عليه المعنى بما هو معنى .

(ط) لكننا لا نرى لهذه النظرية معنى ولا سنداً : فليس من شأن الإرادة الإثبات أو النفى ، التصديق أو الإنكار ، إلا بتسويغ من العقل ، فمتى كانت النسبة الحكمية بينة أثبتها العقل وصدق بها ، ومتى كانت غير بينة نفاها العقل أو علق حكمه ، فليس العقل منفعلا وحسب كما يقولون ، وإنما هو فاعل أيضاً . أجل كثيراً ما تحرض الإرادة العقل على الحكم لناحية أو لأخرى ، تبعاً لما يوحى به الاستعداد الشخصى من هوى ، ولكننا هنا أيضاً نرجع إلى تقدير العقل ، إذ أنا نزعم أن من المعقول أو من الخير أن نفعل كذا أو كذا . ومهما يكن من أمر الإرادة ، فإن الوجدان يظهرنا على أن تفكيرنا وكلامنا مؤلفان من أحكام بالمعنى الذى نقصده ، أى مركبة من موضوع ومحمول ورابطة بين الاثنين ، فيتعين اعتبار الحكم إطلاقاً على هذا الغرار ،

ويتعين تفسيره ، وهو لا يفسر إلا بالمعنى المجرد ، فإن المحمول صفة أو معنى مجرد دائماً ، والموضوع معنى مجرد فى كثير من الأحيان ، أعنى فى الأحكام العلمية فإنها كلية ضرورية .

(ى) فى كل ما تقدم لم نلحظ سوى الحكم البسيط أو الحملى ، ولم نشر إلى الأحكام المركبة التى أهمها الأحكام الشرطية . والسبب فى ذلك أن الأحكام المركبة تنحل إلى حمليات ، وتخضع لقواعد الحمليات ، فلا تثير مسائل جديدة . غير أن بعض الفلاسفة المعاصرين اعتقدوا أنهم استكشفوا نوعاً من الأحكام المركبة لم يذكره أرسطو ولا هو يرد إلى منطقه ولكنه يؤلف منطقاً على حياله ، ذلك هو الحكم الإضافى أو النسبى الذى يثبت إضافة أو نسبة بين شيئين ، على حين أن الحكم الحملى يسند صفة إلى موصوف . ما أكثر ما نقول : « ا أكبر من ب » أو « هذا المثلث غير مساو ذاك » إلى سائر ما هنالك من نسب ، كالتشابه والتخالف والتباين والتقارن والتعاقب والتساوى والعلية إلخ . فأكبر من ب ، وغير مساو لذاك ، قول يعبر عن نسبة لا تقوم بالموضوع ولا فى حد المقارنة الوارد بعده ، ولكنه يجمع بين النسبة وبين الحد الثانى ويكوّن من الاثنين محمولا مثبتاً للموضوع كأنه صفة له وجزء منه ، وليس الحال كذلك . وقولنا « ا و ب غير متساويين » يجعل من عدم المساواة محمولا مشتركاً بين الحدين ، وهذا واضح البطلان ، فقد ضاهينا بين ا و ب ولم نضاه بين ا و ب من جهة وبين معنى عدم المساواة من جهة أخرى . وإذا قلنا : « حـ متقدم على د » أو « حـ و د متعاقبان » كان الحدان الحقيقيان حـ و د مع إدراك نسبة تعاقبه بينهما ، لا حـ من جهة والمحمول « متقدم على د » من جهة أخرى ، ولا حـ و د من جهة والمحمول « متعاقبان » من جهة أخرى . وهكذا نصوغ الحكم فى أمثال هذه النسب كأن الحد الثانى صفة للأول ، فنرجع النسب الإضافية إلى نسبة الملاءمة أو عدم الملاءمة بين موضوع ومحمول .

(ك) ونحن نقول : لا يوجد منطق إضافى أو نسبى مستقل عن قوانين

المنطق الحملى وقواعده . والقضايا الإضافية مركبة من موضوع ورابطة ومحمول كالقضايا الحملية : « ا (الموضوع) هو (الرابطة)أكبر من ب (المحمول) ». إلا أن الرابطة تنصب على الموضوع لا كما هو فى نفسه ، فلا تعبر عن تقوم المحمول فيه . بل باعتبار الإضافة والنسبة بينه وبين الحد الآخر ، أى فى تصورنا إياه وقت عقد المقارنة . وحينئذ يتضمن الموضوع المحمول إذ يكون معنى المقارنة أن ا بالنسبة إلى ب هو أكبر من ب . كما نستطيع أن نجعل من النسبة غير المعينة موضوعاً ، ومن تعيينها محمولا ، فنقول : نسبة ا إلى ب (وهذا هو الموضوع) هى (الرابطة) نسبة أكبر إلى أصغر (وهذا هو المحمول) . وفى الحالين إسناد محمول إلى موضوع كما هو الحال فى الحكم الحملى . فالعقل على حق فى تصور المحمول كالصفة فى القضايا الإضافية ، والمنطق واحد لم يتعدد.

٦ — المذهب الحسى والحكم :

(ا) فيما سبق من شرح كان الغرض تحليل الحكم كما يبدو فى الذهن ، وتعيين شأنه فى المعرفة الإنسانية. لكن الحسيين ينقدون هذا الفهم للحكم ؛ ويعرضون له تفسيراً يرده إلى الحسية والاسمية . فتمحيص أقوالهم يتيح لنا إكمال هذا الشرح بدرء الشبهات عن موقفنا وبيان فساد الموقف الحسى .

(ب) وأول ما نلقاه من أقوالهم مأخذان وجههما إليه السوفسطائيون اليونان : أحدهما أن الحكم إسناد لفظ إلى لفظ مختلف عنه ، مثل « الإنسان طيب » وليس يتضمن معنى الإنسان أو معنى الطيبة شيئاً من معانى الصفات التى تسند إليه ، فهذا الإسناد غير سائغ ، وكل ما يسوغ هو قول : « الإنسان إنسان » و « الطيب طيب » وهكذا ، بحيث يجتمع اللفظان على معنى واحد . والمأخذ الآخر أن الحكم قد يُسنِد إلى لفظ واحد ألفاظاً عدة ، كما لو قلنا : « سقراط عالم فاضل شجاع » ،وما فيه كثير هو كثير لا واحد ؛ ومن ثمة لا يصح الإسناد . .

(حـ) وفى العصر الحديث ردد الحسيون المذهب القديم : فقال هوبس إن الحكم تركيب ألفاظ . فالقضية الموجبة تعنى أن الموضوع والمحمول اسمان لشىء واحد . وتعنى القضية السالبة أن اسمين يختلفان فى الدلالة . وقال كوندياك إن الحكم انتباه مزدوج ، فمتى وجد فى الذهن فى وقت واحد إحساسان أو صورتان أو إحساس وصورة وجد الحكم على الفور ، مثل « الشمس مضيئة » و « الثلج بارد » . وقال ستوارت مل إن الحكم يرجع إلى تداعى الصور . فحين أقول : « الثور يجتر » فالمقصود هو فقط أنه كلما صادفت الظواهر المتضمنة فى لفظ « الثور » استطعت أن أتوقع الظاهرة المتضمنة فى لفظ « يجتر » .

(د) ليس أبعد عن حقيقة الحكم من هذه التفسيرات . فليس الحكم إسناد لفظ إلى لفظ أو معنى إلى معنى حتى يقال إن اللفظين أو المعنيين مختلفان وإن تركيبهما معاً غير سائغ : إن اللفظ دال على معنى ، والمعنى دال على شىء هو موضوع الإسناد . كما لو قلنا : « الإنسان فان » و « النفس باقية » فلسنا نسند لفظ الفناء إلى لفظ الإنسان ، ولا معنى الفناء إلى معنى الإنسان بما هو معنى ، ولكننا نسند الفناء إلى الإنسان بما هو موجود حقيقى أو ممكن . فالحكم يوحد بين موضوع ومحمول مختلفين تعريفاً موحدين وجوداً لكون المحمول متحققاً فى الموضوع .

(هـ) ويقال مثل ذلك فى تعدد المحمولات ، فإن الكثرة ههنا ليست كثرة موجودات مستقلة ولكنها كثرة وجهات لموجود واحد. فالتوحيد فى الحكم صورة للوحدة فى الشىء وكاد يكون نقد السوفسطائيين صائباً لو كان قولنا : « الثلج بارد » يعنى أن الثلج هو البرودة ، وكان قولنا : «الإنسان طيب» يعنى هو أن الإنسان هو الطيبة . ولكن المقصود أن للثلج صفة البرودة ، وأن للإنسان صفة الطيبة ، والبرودة والطيبة وكل محمول فهو معنى مجرد ، ولولا التجريد لما أمكنت إضافة لأن الأشياء موجودة فى أنفسها والإضافة نسبة ذهنية .

(و) والفارق الجوهرى بين الحكم وتداعى الصور هو أن فى الحكم رابطة تعنى إسناد المحمول إلى الموضوع إسناداً صريحاً موعياً مسبوقاً بمضاهاة ، على حين أن التداعى يتم آلياً دون مضاهاة ولا إسناد . فلا تدرك النسبة فيه إلا بعد حدوثه . وهو إنما يحدث بسبب ما بين الصور من تشابه أو تضاد أو تقارن ، على حين يحدث الحكم بسبب حقيقة الموضوع والمحمول . فحين أقول : « الثور مجتر » أثبت نسبة معينة بين الثور وبين نحو معين من أنحاء الهضم وأنفى عنه سائر الأنحاء المعروفة فى سلم الحيوان والمتواردة على ذهنى بالتداعى . أجل لقد وجدت « المجتر » بالتجربة حين عرفت « الثور » وأنا أتوقع الأول عند إدراك الثانى ، لكن هذا التوقع يتخذ فى الحكم معنى مغايراً لمعناه فى التداعى ، وهو أن الاجترار صفة جوهرية فى الثور وأن توقعى ضرورى لا بتنائه على هذا الأساس .

(ز) ولو صدق الرأى الحسى لكانت أحكامنا كلها موجبة تسند محمولا إلى موضوع لإدراكنا إياهما مجتمعين ، وليس السلب موضوع إحساس . ولكانت أحكامنا كلها مطابقة للظواهر المحسوسة فلم نقل إن الأرض تدور حول الشمس ، وإن الشمس أكبر من الأرض ، وغير ذلك مما هو مكتسب بالبرهان العقلى ومعارض للتجربة المتمكنة فينا بالتداعى منذ أول نشأتنا . فالحكم فعل عقلى يثبت نسبة معقولة بين محمول هو دائماً معنى مجرد وبين موضوع هو معنى مجرد فى القضايا العلمية ، وهذا يخرجه من دائرة الحس بالمرة .

الفصل الثالث

القياس

٧ – تعريف الاستدلال :

(ا) التركيب والتفصيل فى الأحكام يتمان دفعة فى البديهية منها ، فما من أحد يتردد فى الحكم بأن الكل أعظم من الجزء . ولكن مسائل كثيرة تعرض لنا ولا ندري أول الأمر أى حكم نتخذ فيها ؛ ونعنى بالمسألة عبارة مؤلفة من موضوع ومحمول تقتضينا الإجابة بإضافة المحمول إلى الموضوع أو بنفيه عنه ، فنعمل على الاهتداء إلى واسطة نضاهى بينها وبين الحدين ، فإن وافقاها حكمنا بأنهما متوافقان ، كما نحكم بأن الشيئين المساويين لثالث هما متساويان ، وإن وافقها أحدهما وباينها الآخر حكمنا بأنهما متباينان . ولا وجه لافتراض أن الحدين جميعاً قد يبانيان الواسطة ، إذ فى مثل هذه الحالة تمتنع المضاهاة ، فيمتنع الاستدلال ، كما تنبه على ذلك القاعدة القائلة إن القضيتين السالبتين لا تنتجان . فالاستدلال انتقال من معلوم هو المضاهاة إلى مجهول هو نتيجتها .

(ب) وماهية هذا الانتقال هو ذلك اللزوم الذي نعبر عنه فى النتيجة بقولنا « إذن » : فإنه يزيد على النسبة بين الحدين فى كل حكم نسبة الأحكام فيما بينها ، وهذه النسبة الثانية تجعل من الاستدلال حركة متصلة من طرف إلى طرف ، واتصالها يعطيها وحدتها ، فإذا قلنا مثلا : « كل إنسان حجر ، وكل حجر نبات ، فإذن الإنسان نبات » كنا مخطئين من حيث مادة الاستدلال ، ولكنا نرى أن وضع المقدمتين يسوقنا سوقاً إلى النتيجة ، فالاستدلال فعل واحد مع تركيبه من عدة أفعال أو أحكام ، لما بينها من ترابط وتبعية .

(حـ) هذا التعريف للاستدلال بأنه تأليف معارف لأجل الاستنتاج ،

مرادف للتعريف الذى وضعه أرسطو وتنوقل بعده باطراد ، وهو أن الاستدلال « قول مؤلف من أقوال إذا ضعف لزم عنها بذاتها ، لا بالعرض ، قول آخر غيرها اضطراراً » . وقد دعاه « سولوجسموس » أى الجامعة ، لجمع النتيجة بين المعنيين اللذين لم نكن نعلم إن كانا يتوافقان أم يتخالفان ، والتخالف كالتوافق جمع فى مبنى القضية بين الموضوع والمحمول لكى نقول إنهما لايتوافقان ومن ثم دعا أرسطو جميع أنواع الاستدلال « سولوجسمى » مع عنايته بتبيان ماهية كل منها ؛ وترجم اللفظ اليونانى إلى العربية بلفظ « قياس » وأطلق كذلك على مختلف الاستدلالات لأن الاستدلال كما عرفناه يقيس معنيين إلى ثالث . فحدث فى العربية مثل ما حدث فى اليونانية من اشتراك لفظ القياس بين الاستدلال عموماً وبين نوع من أنواعه هو الذى نقصده ههنا ، والذى يذكر فى المنطق قبل الاستقراء والتمثيل وما إليهما .

(د) غير أن كثيرين من المناطقة المحدثين يفهمون الاستدلال بمعنى أوسع من المعنى الذى حددناه ، فيقولون إنه مطلق استخراج قضية من أخرى سواء كان ذلك بواسطة أو بدون واسطة ، ويذكرون تقابل القضايا وعكسها وتعادلها تحت عنوان « الاستدلال المباشر » أى الذى لا يلجأ فيه إلى حد ثالث . ونحن نرى أن هذه الحالات لا يوجد فيها استدلال فإن القضية الثانية محتواة فى الأول احتواء صريحاً ، فليس هناك حقيقتان مختلفتان ، وليس هناك من ثمة استنتاج مجهول من معلوم ، بل كل ما فى الأمر ترجمة عن نفس القضية بصيغة أخرى ، كما لو قلنا : « بعض الإنسان كاذب » و « بعض الكاذب إنسان » أو قلنا « لا واحد من الإنسان بوفى » و « لا واحد من الوفى بإنسان » أو قلنا : « كل إنسان فهو طيب بالطبع » و « بعض الطيب بالطبع إنسان » أو قلنا : « كل إنسان فهو أنانى » و « غير صحيح أن بعض الإنسان ليس أنانياً » . فكل قضيتين من هذه القضايا المتقابلة أو المنعكسة تقولان نفس المعنى لا أكثر ولا أقل . ولو كنا نكتب فى المنطق لاستقصينا الحالات جميعاً

استيفاء للتمثيل ، ولكنا هنا فى غير حاجة إلى التكرار . فليس يوجد استدلال مباشر .

٨ – تعريف القياس :

(ا) فى القياس بمعناه المحدود الذى هو موضوع بحثنا الآن ، يجىء الترابط بين الحدود الثلاثة على هيئات مختلفة، فلكى ندرك ماهية القياس ننظر فى هذه الهيئات للوقوف على ما تشترك فيه وعلى ما هو خاص لكل منها ، وبذا نمهد للرد على الحسيين . يقال عادة إن للقياس أربعة أشكال ناتجة من طريقة تأليف الحدين مع الثالث فى المقدمتين ، فإن الحد الثالث أو الواسطة قد يكون إما موضوع المقدمة الكبرى ومحمول الصغرى ، أو محمولا فى المقدمتين ، أو موضوعاً فيهما ، أو محمول الكبرى وموضوع الصغرى. هذا صحيح من الوجهة الصورية، غير صحيح فى واقع الأمر ، وليس الاختلاف فى مكان الحد الثالث من الاثنين الآخرين اختلافاً عرضيًّا كما قد يبدو ولكنه ينطوى على دلالة ذاتية فى كل شكل.

(ب) وهذه أمثلة على الأشكال الأربعة إيجاباً وسلباً تعيننا فى تفهم طبيعتها وطبيعة القياس على العموم .

الشكل الأول

« كل صالح فهو كريم	« لا واحد من الصالح بحسود
« وكل عالم فهو صالح	« وكل عالم فهو صالح
« إذن كل عالم فهو كريم »	« إذن لا واحد من العالم بحسود»

الشكل الثانى

« لا واحد من الصالح بحسود	« كل صالح فهو كريم
« وكل طماع فهو حسود	« ولا واحد من الطماع بكريم
« إذن لا واحد من الطماع بصالح »	« إذن لا واحد من الطماع بصالح »

الشكل الثالث

« كل حكيم فهو حر	« لا واحد من الحكيم بمستذل
« وكل حكيم إنسان	« وكل حكيم إنسان
« إذن بعض الإنسان حر »	« إذن بعض الإنسان ليس بمستذل »

الشكل الرابع

« كل إنسان فهو حيوان	« كل إنسان فهو حيوان
« وكل حيوان فهو حساس	« ولا واحد من الحيوان بنبات
« إذن بعض الحساس إنسان »	« إذن لا واحد من النبات بإنسان »

(ج) فرمى الشكل الأول أو الغاية المتوخاة منه هى ، فى حال الإيجاب ، البرهنة على ثبوت محمول لموضوع لاشتمال الموضوع على حد مشتمل على المحمول ، وفى حال السلب ، البرهنة على انتفاء المحمول عن الموضوع . ومعنى البرهنة بيان علة النتيجة ، بحيث لو سئلنا : لم قلنا كل عالم فهو كريم ؟ أجبنا : « لأن كل عالم فهو صالح ، وكل صالح فهو كريم » . وهكذا نجد فيه الحدود منطوية بعضها فى بعض ، مترابطة ترابطاً محكماً ، ونجد النتيجة مسبوقة بعلتها لازمة عنها . وبناء على هذا يمكن أن نعين له مبدأ من وجهة المفهوم ، ومبدأ من وجهة الماصدق : فمن وجهة المفهوم مبدؤه أن « كل ما يقال على محمول يقال أيضاً على الموضوع » كما لو حكمنا على العالم بالصالح فكل حكم يثبت للصالح ثابت للعالم بالضرورة . ومن وجهة الماصدق مبدؤه أن « ما يقال على كلى فهو يقال على جزئياته ، وما ينفى عن كلى فهو منتف عن كل واحد من جزئياته » .

(د) ومرمى الشكل الثانى إدحاض دعوى والرد على خصم ، لذا هو يتضمن دائماً مقدمة سالبة فتجيء النتيجة دائماً سالبة ، وذلك بالاهتداء إلى حد مناف لموضوع النتيجة فنستنتج أنه مناف للحد الآخر ، أعنى أن هذا الشكل ينفى

محمولا عن موضوع النتيجة بسبب أن أحدهما يشتمل على حد مناف للآخر أو أنه يثبت محمولا لأحد موضوعين وينفيه عن الآخر فيلزم التباين بين الموضوعين . فمبدؤه مبدأ الشكل الأول ، والمقدمة الكبرى فيه كلية مثل كبرى الشكل الأول . فإنها هي التي تقرر أن محمولا ما يتضمن محمولا آخر أو ينافيه ، مع هذا الفارق وهو أن المبدأ المشترك لا يطبق هنا بالمشابهة ، بل بالمباينة ، فإن الشكل الأول يستنتج ثبوت التالى من ثبوت المقدم ، بينما الشكل الثانى يستنتج نفى المقدم من نفى التالى ، فيسمى مبدؤه « المقول على المباين » .

(هـ) ومرمى الشكل الثالث معارضة قضية كلية بمثال مخالف لها ، أى إبطال صدقها صدقاً مطلقاً لوجود ما يخالفها ، وحصر صدقها فى جزء فقط من موضوعها ، والدلالة بهذه الجزئية على أن وقوع المحمول للموضوع ليس ضرورياً ، وإنما هو اتفاقى عرضى ، فتجىء النتيجة دائماً جزئية (موجبة أو سالبة) . كما لو قال قائل « كل إنسان فهو حر » وأنكرنا ذلك ، فإنا نبحث عن حد أوسط تتحقق فيه الحرية ، فنقع على الحكيم ، ولما كان الحكيم جزءاً فقط من الإنسان فإنا نقول « إذن بعض الإنسان حر » لا كله . لذا يسمى مبدأ هذا الشكل « المقول جزئياً » . وهذا المبدأ تخصيص آخر لمبدأ « المقول على الكل » الذى هو مبدأ الشكل الأول ومبدأ القياس على العموم ؛ وصيغته هكذا : « الحدان المشتملان على جزء مشترك (وهو الحد الأوسط) يتوافقان توافقاً جزئياً ، وإذا اشتمل أحدهما على جزء لا يشتمل عليه الآخر ، فهما يتخالفان تخالفاً جزئياً » . ويسمى أيضاً « المقول على مثال » لاعتماده على المثال أو الجزء الخارج للقضية الكلية .

(و) أما الشكل الرابع فما هو إلا الشكل الأول فى هيئة مقلوبة من جراء نقل المقدمتين إحداهما إلى مكان الأخرى ، وهذا لا يزيد نسبة جديدة بين الحدود . إن كل شكل إنما يتعين بنسبة الأوسط إلى الطرفين ، فسواء جاء الأوسط موضوعاً فحمولا كما هو الشأن فى الشكل الأول ، أم جاء محمولا

فموضوعاً كما هو الشأن فى هذا الشكل الرابع ، فالحال واحد ما دام يجىء موضوعاً تارة ومحمولا تارة أخرى . ثم إن قلب المقدمتين يخرج نتيجة مقلوبة كذلك ، غير مألوفة ، بعيدة عن طبع العقل . من حيث إنها تضيف الحد الأصغر للأكبر ، على حين أن الترتيب الطبيعى إضافة الأكبر للأصغر فيقال : « سقراط إنسان ، سقراط مائت ، الإنسان حساس ، لا واحد من الإنسان بنبات » ولا يقال : « بعض الإنسان سقراط ، بعض المائت سقراط ، بعض الحساس إنسان ، لا واحد من النبات بإنسان » إذ أن الأصل فى الإضافة أن يضاف الجنس إلى النوع ، ويضاف النوع والجنس إلى الشخص . فهذا الشكل الرابع لا يعد شكلا إلا من الوجهة الصورية البحتة ، أو من الوجهة النحوية ، لا من وجهة المنطق وحقيقة التفكير ، فإن موضوع النتيجة فيه (أو المبتدأ النحوى) هو عند العقل محمول ، ومحمولها (أو الخبر النحوى) هو عند العقل موضوع .

(ز) من هذا البيان الوجيز نرى أن القياس إطلاقاً مضاهاة حدين بثالث وأن الشكل الأول أظهر صورة لهذه المضاهاة من حيث إنه يعتمد على انطواء الحدود بعضها فى بعض ، وإنه أقوى صورة لها من حيث إنه يبين ما للإنتاج أو اللزوم من سبب وجودى أى فى واقع الأمر ، وسبب منطقى أى فى علمنا من حيث إن العلم ههنا هو العلم بالعلة ؛ فهو الشكل البرهانى بمعنى الكلمة . والشكل الثانى أدنى منه ، لا ينطبق فيه مبدأ المقول على الكلى إلا بشىء من التعين والتضييق ، فليس أرسطو وسطاً حقًّا ، فما هو موضوع حد ومحمول الآخر ، ولكنه محمول مرتين ، فهو أوسع ماصدقاً من الحدين ، فإن سمى وسطاً فبمعنى أنه واسطة المضاهاة ، ولذا كانت نتيجته أقل ظهوراً . والشكل الثالث أدنى من الثانى ، فإن أسماء الحدود لا تتحقق فيه هو أيضاً ، إذ أن أوسطه هو الحد الأضيق ماصدقاً لمجيئه موضوعاً مرتين فى المقدمتين ، ونتيجته جزئية ولا ينتج كلية أصلا . ومع ذلك فالشكلان الثانى والثالث قياسان صحيحان

سليمان : تتضح صحتهما وسلامتهما للعيان بردهما إلى الأول على ما هو مبسوط فى كتب المنطق ، دون أن يكون هذا الرد ممنوعاً ما دام لكل شكل مبدؤه وغايته حتى لا يمكن فى الحقيقية أن يحل واحد منها محل الآخر بالنسبة إلى الغاية المطلوبة . والشكل الرابع تقضى طبيعته برده إلى الأول بنقل مقدمتيه ، فتجيء نتائجه مستقيمة؛ أو بإلحاقه بالأول كهيئة له غير مستقيمة أي مقلوبة . والواقع أن أرسطو لم يذكره ، بل اعتبر قسمة القياس إلى ثلاثة أشكال قسمة حاصرة ؛ كذلك أبى مناطقة العصر الوسيط أن يعدوه شكلا قياسياً ؛ ويقال إن الطبيب الفيلسوف جالينوس (المتوفى فى نهاية القرن الثانى للميلاد) هو الذى جعل منه شكلا خاصاً ؛ وعلى كل حال فقد بدا كذلك فى عصر النهضة لدى المناطقة الاسميين ، والاسميون قوم يقفون عند الظاهر ولا يحاولون النفوذ إلى حقائق الأشياء ، فاقتصروا على اعتبار مكان الحد الأوسط من الحدين الآخرين ولم يفطنوا إلى أن هذا المكان علامة ظاهرة فقط ، وأن الأشكال القياسية أشكال للتفكير أولا .

(ج) وكلية الحد الأوسط شرط ضرورى يستحيل بدونه تركيب القياس . وهذا ما تقوله القاعدة التى تحذر من إيراد الأوسط جزئياً فى المقدمتين ، وتحتم أن يجيء كلياً فى إحداهما على الأقل ، وذلك لأن الحد الجزئى يمثل جزءاً غير معين من جنس ما ، فقد يوافق أحد الطرفين فى جزء من أجزائه ، ويوافق الطرف الآخر فى جزء آخر ، فيكون الطرفان مضاهيين بحدين مختلفين لا بحد واحد بعينه ، ويكون القياس مؤلفاً من أربعة حدود ، فلا يكن استنتاج شيء مثلما إذا قلنا : « السنديان شجرة (ما) ، والجميز شجرة (ما) »؛ أو قلنا : « النبات حى (نام) ، والحيوان حى (حساس) » ، فلا نستنتج أن الجميز سنديان ، ولا أن الحيوان نبات . ولا يمكن الاستنتاج سلباً إذ قد يتفق الجزءان فى بعض الحالات . لكن يمكن الاستنتاج إذا كان الأوسط كلياً فى إحدى المقدمتين ، فما دمنا نثبت شيئاً للأوسط كله فلنا أن نثبته بعد ذلك لجزء من

أجزائه . ومعنى هذه القاعدة أنه لا يمكن الاستدلال بالأقل على الأكثر ، أو استنتاج الأكثر من الأقل . وهذا أيضاً مبدأ القاعدة القائلة إن النتيجة تتبع أضعف المقدمتين . فالحسيون إذ ينكرون المعنى المجرد الكلى يعطلون التفكير بتاتاً .

(ط) وكما قد أثار بعض المناطقة المحدثين إشكالا بصدد الحكم الإضافى فقد أثار بعضهم إشكالا بصدد القياس الإضافى . قالوا : إن الاستدلال فى الأقيسة المركبة من قضايا إضافية يختلف بالمرة عنه فى الأقيسة الحملية المعبرة عن حصول محمول لموضوع ، فلا يخضع لقواعد القياس ، ومنها قاعدة الحدود الثلاثة ، ولكن له صوره وقواعده الخاصة . مثال ذلك : « فرساى أصغر من باريس ، وفونتنبلو أصغر من فرساى ، إذن فونتنبلو أصغر من باريس » . فإذا قلنا إن الحد الأكبر هو محمول الكبرى « أصغر من باريس » وأن الحد الأصغر هو موضوع الصغرى « فونتنبلو » فماذا يكون الحد الأوسط ؟ لا يكون « فرساى » التى هى موضوع الكبرى ولكنها فى الصغرى جزء فقط من المحمول ولا يكون « أصغر من فرساى » الذى هو محمول الصغرى والذى جزء منه فقط موضوع الكبرى . وإذن فلا يكون هناك حد أوسط مع كون الاستدلال صحيحاً مشروعاً .

(ى) والجواب أنه كما أن لكل شكل من أشكال القياس الحملى مبدأ يهيمن على الاستدلال فيه ولا يدخل فى صلب القياس ، فكذلك الأقيسة الإضافية مبدأ يهيمن على الاستدلال فيها ولا يظهر فى منطوقها ، مثل قولنا : « ما يتضمن شيئاً فهو يتضمن ما يتضمن هذا الشيء » أو « الأعلى من شيء هو أعلى من الأدنى من ذلك الشيء » ؛ فإذا راعينا المعنى أدركنا أن « أصغر من » ليس صفة للطرفين كالمحمول فى القضايا الحملية ، ولكنه « نسبة » بين الطرفين ، فينتج لنا أن القياس الإضافى مركب هو أيضاً من ثلاثة حدود مترابطة فيما بينها برابطة خاصة هى « نسبة » . إن الحد الأوسط «فرساى» يفيد فى إثبات

نسبة مقدارية بين فونتنبلو وباريس. فالأقيسة الإضافية منتظمة على نمط القياس الحملي وخاضعة لقواعد المنطق الأرسطوطالى ، ولا ضرورة لتأليف منطق جديد لأجلها . وهذا ما أشار إليه ابن سينا[1] بقوله : « قياس المساواة : إنه ربما عرف من أحكام المقدمات أشياء تسقط ويبنى القياس على صورة مخالفة للقياس ، مثل قولهم "ج مساو لب ، وب مساو لأ ، فج مساو لأ" فقد أسقط منه أن "مساوى المساوى مساو" وعدل بالقياس عن وجهه من وجوب الشركة فى جميع الأوسط إلى وقوع الشركة فى بعضه » . فما أعظم ما يفيد المتأخرون من دراسة المتقدمين .

٩ ــ المذهب الحسى والقياس :

(١) هذا العرض للقياس كاف وحده لتسويغه . ولكن المذهب الحسى يقضى على رجاله بإنكاره لابتنائه على المعنى المجرد الكلى وشهادته بوجود العقل وبالفعل منذ العصر القديم أخذ السوفسطائيون والشكاك يتندرون عليه وينظمون المغالطات للهزء منه . وقد تناقلوا حجة ظنوا أنها تهدمه من أساسه . قالوا : ليكن هذا القياس : « كل الناس مائتون ، وسقراط إنسان ، إذن سقراط مائت » فالمقدمة الكبرى الكلية لا تصدق إلا إذا كانت النتيجة معلومة من قبل ، أى لا يقولها القائل إلا لعلمه أن سقراط مائت ، فلا تعود هناك حاجة لتركيب قياس ؛ أما إذا لم يعلم فلا يسوغ له قولها ، ولا يعود هناك إمكان لتركيب قياس ، وإذا مضى فقال : « إذن سقراط مائت» ارتكب مصادرة على المطلوب ، فإن المطلوب معرفة ما إذا كان سقراط مائتاً ، ومعرفة أنه مائت متضمنة فى المقدمة الكبرى . وقد اصطنع هذه الحجة الحسيون المحدثون واشتهر بها جون ستوارت مل ، وصارت تذكر عنه كأنها من ابتكاره . وهم يفسرون الاستدلال عموماً بأنه انتقال من محسوس إلى محسوس ، وأنه من ثمة

(١) فى منطق الإشارات ، النهج الثامن .

يرجع إلى تداعى الصور بالتشابه . ونحن نكشف عن تهافت حججهم ، ثم نبين بطلان تفسيرهم للقياس بتداعى الصور.

(ب) قوام حججهم خلط جسيم بين القضية الكلية (مثل « كل الناس مائتون ») والقضية المجموعية المكتسبة بجمع الجزئيات (مثل « كل ركاب الباخرة نجوا من الغرق ») وقد قال مل معبراً عن رأيهم إن القضية الكلية سجل أو مذكرة مختصرة للتجربة . والتجربة جزئية محدودة كما هو معلوم ، فيتصورون القياس كأن مقدمته الكبرى مجموعية ؛ تندرج تحتها مقدمة صغرى (مثل « وزيد من ركاب الباخرة ») فينتج أن زيداً نجا من الغرق . هذا قياس مزعوم وتأليف ظاهرى فقط ، فليست المقدمة الكبرى فيه كلية بمعنى الكلمة ، فإنما أسند محمولها إلى موضوعها بعد التحقق من المحمول فى كل واحد واحد من أفراد الموضوع ، فهى تحتوى على النتيجة بالفعل ، وتتأخر عنها فى علمنا ؛ وليس الحد الأوسط فيها (ركاب الباخرة) تعليلا للنتيجة كالحد الأوسط فى القياس الصحيح . أما القضية الكلية حقًّا فهى التى موضوعها معنى مجرد . ومن ثمة كلى يحتوى بالقوة (لا بالفعل) على جميع الأفراد الممكنة ، وبين حديها نسبة ذاتية ، فلا يشترط أن تتأخر فى علمنا عن إحصاء الأفراد وقد تكون مستفادة من التجربة بحديها وبالنسبة بينهما ، ثم تكون فى ذاتها مبدأ مجرداً مستقلا عن الأفراد بفضل الإدراك العقلى الذى يرينا أن المحمول من ماهية الموضوع . فالقضية القائلة : « كل الناس مائتون » تعنى أن ماهية الإنسان هى بحيث إنه مائت ، ويدلل عليها بأن الإنسان مركب من عناصر متباينة وأن كل مركب هكذا فهو منحل . فإذا قلنا بعد ذلك « وسقراط إنسان » أى حاصل على الماهية الإنسانية ، خرجت لنا النتيجة من الجمع بين القضيتين أعنى من الكبرى بوساطة الصغرى ، دون أن تكون هذه النتيجة مفترضة فى الكبرى ، بل بالعكس هى الكبرى التى تحدث النتيجة . والذى يكسب موقف الحسيين شيئاً من الوجاهة هو التعبير عن الكبرى من وجهة الماصدق « كل

الناس مائتون » فإنه يشعر كأنها نتيجة تعداد ، فما إن نعبر عنها من وجهة المفهوم ونقول « كل إنسان فهو مائت » أو « الإنسان مائت » حتى يتبدد الوهم . وخير هذين التعبيرين وأصدقهما دلالة على الإدراك العقلى هو الثانى الذى يستبعد لفظ « كل » فيمحو كل أثر للماصدق ويبرز الماهية مجردة .

(ح) أما تداعى الصور فإنه يحاكى الاستدلال إذ يجعلنا نتوقع المستقبل ونعدل كما لو كنا قد استدللنا ؛ فالحيوان الذى ضرب بالسوط يتوقع أن يضرب متى رآه أو سمع صوته ، والعامى من بنى الإنسان يتوقع المطر حين يدرك ظواهر جوية معينة . ولكن الاستدلال شيء آخر بالمرة ، إذ أنه يعطينا السبب فى تعاقب الظواهر ويجعل التوقع صادراً عن فهم لحقائق الأشياء ، بينما التوقع فى التداعى فعل آلى ناشئ من العادة . إن الأصل فى الاستدلال هو المطلوب الذى سيصير نتيجة ، وهو لا يصير نتيجة إلا إذا وجدنا نسبة بين حديه ، ولا نجد النسبة إلا بالحد الأوسط فبالتداعى نستعيد صورة جزئية بمناسبة صورة جزئية بناء على تعاقب واقعى ؛ وبالقياس نستكشف علاقة ضرورية بوساطة قانون أى قضية كلية . فإذا قلنا إن التداعى يفسر سيرة الحيوان وطفل الإنسان فيجب أن نعترف بأن الطفل لا يلبث أن يجاوز هذه المرحلة فيدرك العلاقة الجوهرية حينما يستطيع إدراكها ، ويسأل ويلحف فى السؤال حينما تخفى عليه . وليس يقتصر الطفل على التأدى من العلة المنظورة إلى المعلول المرتقب ، ولكنه يعود من المعلول المنظور إلى علته ، منظورة كانت أو غير منظورة ، فيدل بكل ذلك على انتقاله من طور التداعى إلى طور التفكير . فانظر إلى دقة هذه الأمور ، ثم اعجب لقلة تدقيق الفلاسفة الحسيين . إن الإنسانية تفكر تفكيراً قياسياً ، وهم فى جملتها وإن كانوا لا يدرون ، فليسوا ينالون منه فى واقع الأمر إنما هو ينال منهم كما تنال الصخرة من ناطحها !

الفصل الرابع

الاستقراء

١٠ — تعريف الاستقراء :

(١) هذا النوع الآخر من الاستدلال كثير الاستعمال كثرة وافرة في الحياة العادية والعلوم الطبيعية . نؤلفه أول الأمر بوحي التجربة ، وبخاصة متى تكررت ، ثم نحاول أن نستكشف النسبة بين حديه زمناً يطول أو يقصر تبعاً لدرجة وضوح هذه النسبة وتقدم العلم واجتهاد العلماء ، وتعريف الاستقراء أنه : « استدلال يضيف محمولا إلى موضوع كلى بسبب مشاهدة هذا المحمول في جزئيات ذلك الموضوع كلها أو بعضها »[1] . وقد تكون الجزئيات أفراد نوع ، أو أنواع جنس ، أو أجناساً سافلة تحت جنس عال . وقد تكون استقرئت كلها ، وهذا هو الاستقراء التام ، أو لم يستقرأ سوى بعضها ، وهذا هو الاستقراء الناقص . وقد يكون الاستقراء الناقص كافياً أو غير كاف . وستتضح هذه المعاني فيما يلي : ولنمثل أولا للاستقراءين التام والناقص :

استقراء تام :

« النباتات والعجماوات والأناسي كائنات نامية

« والنباتات والعجماوات والأناسي هي كل الأجسام الحية

« إذن كل جسم حي فهو نام »

---

(١) « هو حكم على كلى لوجود ذلك الحكم في جزئيات ذلك الكلى ، إما كلها وهو الاستقراء التام ، وإما أكثرها وهو الاستقراء المشهور » (ابن سينا : النجاة) . — « هو الحكم على كلى بما وجد في جزئياته الكثيرة ، مثل حكمنا بأن كل حيوان يحرك فكه الأسفل عند المضغ استقراء للناس والدواب البرية والطير » (ابن سينا : منطق الإشارات ، المنهج السابع) .

استقراء ناقص :

« الذهب والفضة والحديد والنحاس موصلة للكهربا

« والذهب والفضة والحديد والنحاس معادن

« إذن المعدن موصل للكهربا »

هذا هو الاستقراء الذى نقصده ، فيجب التفرقة بينه وبين ما يسمى بالمنهج الاستقرائى المفصل بقواعد فرنسيس بيكون وستوارت مل المذكورة فى كتب المنطق ، فإن هذا المنهج أولى به أن يسمى « البحث عن العلة » من حيث إنه يحاول حصر علة ظاهرة ما فى ظاهرة أخرى معينة ، فإذا أفلحت المحاولة عرفت العلة من هذا الطريق معرفة محققة . أما ما نقصده فهو الاستدلال المتأدى من جزئيات عدة إلى الكلى الذى ننسبها إليه .

(ب) يلوح لأول وهلة أن الاستقراء التام (متى تسنى تحقيقه وحصر آحاده) لا يثير إشكالا من حيث إنه يحكم على الكلى بما يشاهد فى الكل ، وإنه إذن مستكف بنفسه لا يفتقر إلى تبيان وتأييد . بيد أن هذا وهم ناشئ من الخلط بين الكلى المنطقى والكلى المجموعى ، أى بين الكلى والكل ، ذلك الخلط المألوف عند الحسيين والذى نبهنا عليه غير مرة . إننا إذا أخذنا الاستقراء التام على هذا الوجه لم نجد له سوى صورة الاستدلال لا حقيقته ، إذ أن كل ما يعنيه هو أن أفراد كلٍّ ما مشتركون فعلا فى محمول ما ، فلا يفيد الانتقال من الصغرى إلى النتيجة معرفة جديدة ، بل ننتقل من الآحاد إلى مجموعها ، أى من الشىء إلى الشىء نفسه . أما إذا أردنا استدلالاً صحيحاً فيجب أن نفهم صغرى الاستقراء على أنها تذكر الجزئيات لكى تنتقل إلى الكلى الذى يمثلها ، والذى هو علة حصولها على المحمول ، فنصل بالنتيجة إلى معرفة جديدة هى نسبة كلية ضرورية بين الماهية المشتركة والمحمول المشاهد فى الجزئيات ، بغض النظر عن الجزئيات وعددها[1] فالمسألة التى تبرز ههنا

---

(١) انظر ما كتبناه عن الاستقراء عند أرسطو فى « ف ى » ص ١٢٦ — ١٢٨ .

هى أن لا بد من وسيلة لإتمام الاستقراء التام نفسه . وملء الفراغ بين الجزئيات كجملة وبين الكلى الذى ترجع إليه والذى بسبب احتوائها عليه هى حاصلة على المحمول : وهذا هو المطلب الحق للعلم .

(حـ) إذا كان هذا واجباً فى الاستقراء التام فإنه فى الاستقراء الناقص أوجب لما هو بيِّن من أن الانتقال من البعض إلى الكلى (فى الاستقراء الناقص) أقل أماناً من الانتقال من الكل إلى الكلى (فى الاستقراء التام) . وليس يجدى شيئاً قول ابن سينا (وقد ردده الغزالى وغيره) إن الاستقراء الناقص يعتمد على أكثر الجزئيات أو على كثير منها ، ما دام تمام الاستقراء نفسه لا يكفى . وما دام أكثر وكثير لا يقالان إلا مع اعتبار الكل والكل هنا لم يستقرأ . أحرِ بنا أن نقول إن الاستقراء الناقص يعتمد على « عدد كاف » من الجزئيات ، تاركين للفطنة الشخصية مؤيدة بالخبرة العلمية تقدير كفاية العدد تبعاً لما يتبدى من اتفاق المحمول للجزئيات فى أمكنة عدة وأزمنة مختلفة وظروف متباينة . وهذا التفاوت بين عدم الجزئيات وبين الكلى مدعاة أخطاء غير قليلة يقع فيها الناس ، بحيث يكون « الاستقراء الناقص غير موجب للعلم الصحيح ، فإنه ربما كان ما لم يستقرأ خلاف ما استقرئ ، مثل التمساح»[1] فى المثال المذكور ، فإنه يحرك فكه الأعلى عند المضغ لا فكه الأسفل كسائر الحيوان ، ومثل طير الماء أو البجع المدعو أيضاً بالقنس تعريباً للفظ اليونانى[2] ، فقديماً كان المعتقد أن البياض عرض لازم له بناء على ما كانوا يشاهدون ، ولما اكتشفت أستراليا وجد فيها بجع أسود بكل خصائص النوع ، أما إذا تبدت لنا نسبة الجزئيات المستقرأة إلى الكلى ، أى علة وجود المحمول فى تلك الجزئيات ، أضحى العدد الكافى مجرد دليل إلى تلك النسبة ، غير ذى قيمة فى ذاته ، إذ قد يصح الحكم على الكلى بجزئى واحد إذا تأكدنا أن المحمول

---

(١) ابن سينا : منطق الإشارات ، فى الموضع السابق .
(٢) وقد ورد هكذا عند ابن رشد مثلا فى « تلخيص ما بعد الطبيعة » .

صادر فعلا عن ماهية هذا الجزئى.

(د) فأساس الاستقراء أو السبب الذى يخولنا الحق فى الانتقال من الجزئيات إلى الكلى الشامل لها هو ، فى الاستقراء التام ، أن المحمول الحاصل لكل الجزئيات هو محمول حاصل للموضوع المعادل لها : وهذا أمر بديهى ؛ وفى الاستقراء الناقص هو أن المحمول الحاصل لعدد كاف من جزئيات موضوع كلى فى أحوال عدة وظروف مختلفة هو محمول حاصل لذلك الموضوع الكلى : وهذا أمر بديهى أيضاً ، فإن تكرار المحمول فى الجزئيات دليل على أن المحمول خاصية لازمة عن الماهية المشتركة بين الجزئيات ، والثابتة فيها وسط تغير الأعراض ، والضامنة لضرورة أفعالها وضرورة القوانين الطبيعية ، وإلا كان التكرار بغير علة ، وهذا غير معقول ، وهكذا نطوى المسافة بين الجزئيات والكلى ، ويرجع الاستقراء الناقص إلى الاستقراء التام ، وتبطل دعوى الحسيين أن الاستقراء الناقص استدلال سوفسطائى يذهب اعتسافاً من البعض المستقرأ إلى الكل ، فيضع نتيجة كلية حيث لا يجيز انحصار الجزئيات سوى نتيجة جزئية ، فحقيقة الاستقراء تلتئم من جزئيات مدركة بالحس ومن مبدأ يطبقه العقل . وما أدق وأبلغ ما قرره ابن سينا بهذا الصدد حيث قال (فى منطق النجاة) : « المجربات أمور أوقع التصديق بها الحس بشركة من القياس ، وذلك أنه إذا تكرر فى إحساسنا وجود شىء لشىء تكرر ذلك منا فى الذكر (وهذا هو الوجه الحسى) واقترن به قياس هو أنه لو كان هذا الأمر اتفاقيّاً عرضيّاً لا عن مقتضى طبيعته لكان لا يكون فى أكثر الأمر من غير اختلاف (وهذا هو الوجه العقلى) حتى إنه إذا لم يوجد ذلك استندرت النفس الواقعة فطلبت سبباً لما عرض من أنه لم يوجد » .

(هـ) مما تقدم يتبين جليّاً تمايز الاستقراء والقياس تمايزاً جوهريّاً ، لا كذلك الخطأ الشائع بأن القياس نزول من الكلى إلى الجزئى ، وأن الاستقراء صعود من الجزئى إلى الكلى ، فهما كالسلم الواحد يقطع فى اتجاهين مختلفين

أجل كثيراً ما ينتهى القياس إلى نتيجة جزئية ؛ ولكن هناك أقيسة صحيحة صادقة نتيجتها مضارعة ما صدقا للمقدمة الكبرى ، كقولنا : « كل ناطق فهو ضحاك، والإنسان ناطق ؛ فالإنسان ضحاك » ؛ فظاهر أن « ناطق وإنسان وضحاك » حدود متعادلة . إذ ليس يوجد ناطق وضحاك سوى الإنسان . حقيقة القياس أنه انتقال من مبدأ إلى نتيجة بين لزوم النتيجة عن المبدأ بقياس حدين إلى ثالث ، وماهيته هي فى هذا الارتباط بين الحدود الثلاثة، بغض النظر عن علاقات الكلية والجزئية ، فما هذه العلاقات إلا اعتبار ثانوى منطقى .

(و) أما الاستقراء فإنه انتقال من جزئى إلى كلى يبين ظهور النتيجة أو الكلى من التجربة الحسية ؛ وهو إذن لا يقيس ، فلا يحتوى على حد أوسط بمعنى الكلمة . أى حد كلى ؛ ولما كان استدلالاً فهو يحتوى على « واسطة » للربط بين المحمول والموضوع فى النتيجة ؛ وهذه الواسطة هى الجزئيات المستقرأة يسردها فى المقدمة الكبرى لكى يثبت لها المحمول المشاهد فى التجربة، ويسردها فى المقدمة الصغرى لكى يعادل بينها وبين الكلى الشامل لها ، فالواسطة وموضوع النتيجة فيه واحد[1] . وعلى ذلك فاتجاه العقل ونوع الاستدلال الذى يقوم به يختلفان فى الاستقراء عنهما فى القياس ، ولا يمكن رد الاستقراء إلى القياس ، ولا رد القياس إلى الاستقراء ، كأن كل ما هنالك طريق واحد ينعكس قطعه .

١١ — المذهب الحسى والاستقراء :

(ا) بعد هذا البيان لطبيعة الاستقراء والإيضاح لمبدئه ، لم تعد هناك حاجة فى واقع الأمر لذكر المذهب الحسى ، ولا سيما أن رجاله لا يجيئون بشىء جديد فى هذه المسألة . إن موقفهم فيها بسيط كل البساطة : لما كانوا

---

(١) وهذا معنى قول ابن سينا (فى فصل الاستقراء من منطق النجاة) : إن الاستقراء « كأنه يحكم بالأكبر على الواسطة لوجود الأكبر فى الأصغر » .

ينكرون وجود المعنى المجرد فى العقل ، والماهية الثابتة فى الأشياء فإنهم لا يقبلون سوى الاستقراء التام ، ولا يعتبرونه إلا كمجموع ، ولا يؤمنون بالمجموع إلا إلى وقت لاعتقادهم أن التجربة غير مضبوطة بمبادئ أو قوانين ، وأنها « مفتوحة دائماً » قد تلد كل عجيبة ؛ وإذن فليكن الاستقراء مجرد توقع آلى أو مجرد عادة يولدها التكرار ، فنعتقد أن المستقبل سيكون شبيهاً بالماضى ، ونتدرج فى اعتقادنا بقيمة الاستقراءات من أضعف احتمال إلى الأشد فالأشد كلما تكاثرت التجارب المؤيدة لها ولم تعارضها تجربة واحدة . وهكذا نعود إلى تداعى الصور الذى ذكرناه عنهم فى الفصول السابقة، فإنه ابتكارهم الأوحد وتكأتهم الفذة .

(ب) أما أن تداعى الصور يولد فى الحس الباطن توقعاً آلياً ، فهذا أمر معلوم ؛ وقد أشار إليه ابن سينا فى النص الذى اقتبسناه منه ، بعد أن أشار إليه أرسطو فى نهاية « التحليلات الثانية» . ولكن هناك توقعاً عقلياً أشار إليه أيضاً ، وهو يستند على مبدأ كلى يغنى عن تكرار التجارب أو لا يدع لهذا التكرار من قيمة سوى قيمة الدليل الظاهرى. وإنا لنسأل الفلاسفة الحسيين : أليس يتعين تفسير التكرار أو الاطراد ؟ وماذا عسى أن يكون تفسيره سوى أن الطبيعة خاضعة لقوانين ؟ وعلام يدل تحقق توقعنا إن لم يدل على أن بين العقل والطبيعة توافقاً وانسجاماً ؟ وكيف يستسيغون أن يجحدوا الصلة الجوهرية بين المحمول والموضوع فى القضية الاستقرائية وأن يردوا العلية إلى مجرد علاقة تعاقب ، على حين أن أساطينهم واضعى مناهج البحث العلمى كما يدعون يعترفون بأن الغرض من هذه المناهج عزل « المقدم الضرورى الكافى» من بين سائر المقدمات ، واعتباره علة لتال معين بسبب ما ظهر من اتفاقهما فى الحضور والغياب ودرجة التغير ؟ ماذا عسى أن يكون المقدم الضرورى الكافى إلا أن يكون هو العلة ؟ وماذا عسى أن يكون مثل هذا الاتفاق بين المقدم والتالى إلا أن يكون صلة جوهرية ؟ إن الفلاسفة الحسيين ليذعنون لهذه البديهيات فى قرارة أنفسهم ،

وإنهم ليعلمون أن الواحد منا ومنهم متى وقف على العلة التى يبحث عنها أيقن بها لفوره دون انتظار تأييد مستقبل ودون تدرج فى الاحتمال . ولكن اقتناعهم بمبدئهم يصرفهم عن الإذعان الصريح المطرد ويدفع بهم إلى العناد واللجاجة .

(ح) إلى هنا نقف الحديث مع الحسيين ريثما نستأنفه فى مواضع أخرى ، فقد قصرنا غرضنا فى هذا الباب على تحليل أفعال العقل وبيان أصالتها ومن ثمة على إثبات وجود العقل . وبقى علينا الفحص عن مسائل كثيرة ، وللحسيين فى كل مسألة رأى ، وإن تكن آراؤهم فطرية هزيلة من الطراز الذى عرفناه للآن . وقد نجمل تهافت مذهبهم بقولنا إنه من الجهة الواحدة يزعم مشايعة التجربة ومتابعة الواقع المحسوس ، ومن الجهة الأخرى ينكر كلية القوانين الطبيعية وضرورتها ، فيدع العلم بلا سند .

الباب الثانى

نقد العقل

الفصل الأول

الشك واليقين

١٢ – مذهب الشك :

. (ا) إذا كان لنا عقل فهل يعقل الوجود ؟ وهل يعقله على حقيقته ؟ لقد تضاربت آراء الفلاسفة فى الإجابة عن هذين السؤالين أشد التضارب . إن الناس فى جملتهم يعلمون أنهم يخطئون أحياناً فى الإدراك الحسى ، ويخطئون أحياناً فى الاستدلال العقلى ، ولكنهم يصححون أخطاءهم ويظلون على الاعتقاد بأن حواسهم آلات حسنة لمعرفة الأشياء ، وأن عقلهم آلة صالحة للتصور والاستدلال . والفلاسفة منهم يعتقدون مثل هذا بالفعل ، ويحيون وفقاً لهذا الاعتقاد ، ولكن بعضهم حين يفلسفون ينساقون إلى نظريات تستتبع الشك فى قيمة المعرفة فيشكون فيها . كانت الفلسفة اليونانية ما تزال فى مهدها لما ارتأى بارمنيدس أن العالم كائن واحد ساكن ، فنتج لديه أن ما تظهرنا عليه الحواس من موجودات متكثرة متغيرة إنما هو محض وهم. واقتنع معاصره هرقيلطس بأن الأشياء فى تغير متصل ، فاستنتج من ذلك أتباعه من السوفسطائيين أن الإحساس تغير ذاتى تابع لحالتنا البدنية ولحالة الأشياء منا ، وأننا من ثمة ندرك انفعالنا بالأشياء ولا ندرك الأشياء أنفسها، وكان ديموقريطس قد ذهب إلى أن الموجودات مؤلفة من ذرات متجانسة غير مكيفة ، ولما كانت حواسنا تصور لنا كيفيات فى الموجودات ، فقد صارت الحواس متهمة بالخداع . وتوالت المذاهب والآراء فى نقد الحواس ونقد العقل . وتكونت مدرسة شكية أخذت على نفسها مهاجمة المعرفة الإنسانية والتوقف عن إثبات أى شىء[1] ، وموضوع هذا الباب الثانى

(١) انظر ف ى (الطبعة الثالثة) : السوفسطائيون (ص ٤٥ – ٤٩) ؛ الشكاك (ص ٢٣٤–٢٤١) .

تمحيص تلك المذاهب والآراء فى ترتيبها التاريخى الذى يبين تأثر اللاحق منها بالسابق فيساعد على فهم نشأتها وتطورها ؛ ثم الدفاع عن موضوعية الإدراك الحسى ووجود العالم الخارجى ؛ وأخيراً الدفاع عن موضوعية الإدراك العقلى للماديات ، وعن كفاية العقل لتكوين ما بعد الطبيعة ، بحيث نصل إلى آخر هذا الباب وقد فزنا بالثقة بالعقل وبالحواس. وانفتحت أمامنا الآفاق إلى كل الوجود .

(ب) ترجع الحجج التى جمعها قدماء الشكاك من اليونان وخلفوها لمن جاء بعدهم إلى الأربعة التالية : أولا ، الأخطاء التى يقع فيها الناس ، ومنها أخطاء الحواس ، وأخطاء الوجدان فى اليقظة والمنام ، وأخطاء الذاكرة ، وأخطاء الاستدلال ، وهذيان المحمومين ، وتخيلات المجانين . إن البرج المربع يبدو لنا عن بعد مستديراً ؛ والمجذاف يبدو منكسراً فى الماء ؛ ومتى سارت بنا مركبة أو سفينة بدا الطريق وبدا الشاطئ كأنه يسير ؛ ونحن جميعاً نعتقد بحقيقة ما يتراءى لنا من الصور فى الأحلام ، فلم لا تكون اليقظة وهماً كالحلم ؟ والذى نسميه مجنوناً لا يعرف أنه مجنون بل يظن نفسه عاقلا ، فما يدرينا أن عقلنا ليس جنوناً ؟ ولما كان التصديق مصاحباً لتصوراتنا جميعاً ، فبأية علامة نميز الحق من الباطل ؟ وما الذى يضمن لنا أننا لا نخطئ دائماً ؟ — ثانياً ، اختلاف الناس فى إحساساتهم وآرائهم وعقائدهم وأخلاقهم وعاداتهم ، حتى يمتنع التوفيق فيما بينها على من يحاوله . والمذاهب الاعتقادية متعارضة يهدم بعضها بعضاً، ومع ذلك فكل مقتنع برأيه متعصب له. إن هذا الاختلاف الشامل دليل ساطع على عدم وجود حقيقة بالذات، أو على عدم استطاعتنا الوصول إليها إن وجدت. — ثالثاً ، امتناع البرهان التام : فإن البرهنة على قضية ما تستلزم الاستناد على قضية أخرى ، وهذه تستلزم الاستناد على ثالثة ، وهكذا إلى ما لا نهاية ؛ فنحن مسوقون إلى التسلسل دون أن نستطيع الوقوف عند حد وإرساء العلم على أساس . — رابعاً ، امتناع التدليل على صدق العقل ، وهذا التدليل واجب إذ

من الخلف الوثوق بالعقل قبل الاستيثاق من إمكان الوثوق به ، ولا نستوثق من هذا الإمكان إلا بالعقل ، ولا يصح أن يكون العقل حكماً فى صدقه هو ، أو نقع فى دور لا مخرج منه .

(ح) والشكاك لا ينكرون شعورهم باليقين الأولى الحاصل لجميع الناس بالإحساسات الظاهرة والباطنة ، إذ أن التصديق بها طبيعى لا يقاوم ، وكان شأنهم معها كشأن جميع الناس فى الحياة العادية ، وقد روى أن إمامهم « بيرون » اضطر ذات يوم إلى الهرب من كلب فأخذ يركض وهو يقول : « ما أصعب التخلص من الطبع ! » . ولكنهم يقولون إنهم يمتحنون هذا اليقين الأولى فلا يجدون له مبرراً يحيله يقيناً عقليـًّا ، وإن الموقف الحكيم فى هذا الامتحان أو البحث النقدى اللاحق على التصديق الأولى إنما هو تعليق الحكم والقول « لا أدرى » ، فالشاك يعلم مثلا أن هذا الشىء يبدو له أبيض ، وهو يصرح بذلك أى يروى إحساسه ، ولكنه لا يؤكد أن الشىء فى ذاته أبيض . فكانت فى ذهنه فجوة بين المعرفة النقدية والحياة العملية؛ وكانت هذه الفجوة مثار اعتراض قوى على الشكاك هو وقوعهم فى التناقض . فابتدع أحد مشاهيرهم « قرنيادس » نظرية الرجحان لتسويغ الإرادات والاختيارات : قال ليست التطورات سواء ، وإنما هى تتفاوت درجات : فمنها ما إذا اعتبر فى ذاته بدا راجحاً ، ومن هذا الفريق ما إذا قورن بغيره فلم ينافه ازداد رجحاناً ، أو بدا متسقاً معه مؤيداً له فازداد رجحاناً على رجحان . فالشكاك كلما أقبلوا على شئون الحياة أمكنهم أن يؤثروا رأياً على آخر بناء على رجحانه مع احتفاظهم بارتيابهم فى النظر .

(د) هذه الأقاويل ما أوهنها وما أيسر تفنيدها ؛ إنها تحمل فى ثناياها دلائل تهافتها وتشير بذاتها إلى أسباب فسادها . كيف يتخذ من الخطأ دليلا ضد الحقيقة والخطأ لا يدعى كذلك إلا بالنسبة إلى الحقيقة المعلومة يقيناً ؟ أما إذا ظللنا على خطأ ما فنحن نظنه حقيقة ولا ندعوه خطأ . فوجود الخطأ دليل على وجود الحقيقة . فليس هو محتوماً متصلا ؛ وإذا كنا نخطئ فنحن

لا تخطئ دائماً ؛ ونحن نصحح أخطاء الحواس بمعارضة حاسة أخرى ، وبالتجربة السابقة ، وبالعقل والبرهان ، ونصحح أخطاء العقل بمعارضة معارفه بعضها ببعض ، وبتقدير نتائجها . ومن ذا الذى لم تعلمه الأيام أن الأشياء تختلف عند الحس باختلاف مسافاتها منه ، واختلاف أوضاعها ، واختلاف وقوع الضوء عليها ؟ ومن ذا الذى لا يميز بين إدراك السليم وإدراك المريض ، وبين إدراك اليقظان وإدراك الحالم ، وبين إدراك العالم وإدراك الجاهل ؟ فكل ما يتعين على الفيلسوف وهو ينظر فى مسالة الخطأ لا يعدو تعريف الخطأ وتعريف الحقيقة وتحديد الوسائل والمناهج للتمييز بينهما ، لا إنكار قدرتنا على إصابة الحقيقة بتاتاً لكوننا نخطئها أحياناً .

(ﻫ) وليس اختلاف الآراء محتوماً متصلا ، فإن الناس متفقون على أمور كثيرة نظرية وعملية ، مجمعون على كثير من الحقائق الواقعية والمبادئ العقلية ، ولولا ذلك لامتنع التفاهم بينهم وامتنعت كل حياة اجتماعية ؛ ولا يبدو اختلافهم إلا فى الأمور المعقدة والمسائل الدقيقة . وليس الاختلاف دليلا على فساد العقول ، فقد يكون السبب فيه اختلاف الظروف البيئية والتاريخية ، أو اختلاف وجهة النظر : فمن المعقول أن يصطنع كل شعب السيرة التى تلائم أحوال معيشته ، فيكون لأهل البلد البحرى من الخصائص والعادات غير ما لأهل البلد البرى ؛ ومن المعقول أن ينظر كل شعب وكل فرد إلى مصلحته الخاصة فيكون حكمه حكماً حقاً من هذا الوجه. وفى الأخلاق نرى اتفاقاً على المبادئ العامة ، ولا يبرز الخلاف إلا فى تطبيقها بسبب الجهل أو الهوى : فمن ذا الذى يستطيع أن ينكر أن الخير (أياً كان) مطلوب وأن الشر (أياً كان) مهروب منه ؛ وأن واجب الإنسان السير بمقتضى العقل ؛ وأن العدالة ضرورية عند العقل لابتنائها على المساواة ؛ وأنها لازمة لحياة المجتمع ؛ وغير ذلك من البديهيات التى إذا جحدت فإنما تجحد بالقول فقط لا بالاعتقاد الباطن . فنحن لا ندعى أن الإنسان يعلم الحقيقة بالضرورة أو أن فى مقدوره أن يعلم كل حقيقة ،

وأن جميع أحكامه صادرة عن العقل السديد ، بل نقول إنه كفء لأن يعلم علماً يقيناً بأن يرجع بأحكامه إلى العقل . يردها أو يصححها أو يقرها .

(و) وليس البرهان التام تسلسلا إلى غير نهاية . هذا الزعم صادر عن تصور خاطئ هو أن البرهان وحده يولد التصديق ؛ ولكن الحق فى هذه المسألة هو أن هناك قضايا بينة بذاتها تتضح النسبة فيها بين المحمول والموضوع حالما نتصورهما وبدون واسطة : من ذا الذى يستطيع أن ينكر أن الكل أعظم من الجزء ، أو أنه يمتنع إثبات محمول ما لموضوع ما ونفيه عنه فى نفس الوقت ومن نفس الجهة ؛ من ذا الذى يحس فى نفسه حاجة لبرهان على قضية من هذا القبيل ؟ والقضايا التى من هذا القبيل حقائق حاضرة طبعاً فى العقل ، ومبادئ مطلقة تنتهى إليها البراهين ويسكن عندها العقل ، لأن علة التصديق بها موجودة فيها هى . فكما أن التمييز بين النور والظلمة لا يقتضى شيئاً ثالثاً ، بل يكفى فيه النور نفسه ، فكذلك المبادئ الأولية لا يحتاج بيانها لغير نفسها .

(ز) وهذا الرد على الحجة الثالثة يفيد فى إبطال الحجة الرابعة الزاعمة أن العقل لا يبرهن على صدقه إلا ويفترض نفسه صادقاً ، وأن هذا دور أو مصادرة على المطلوب . إن اقتضاء برهان على صدق العقل قبل كل تعقل لهو عبث محض . وإنما يلتمس البرهان على صدق العقل فى التعقل نفسه ، كما يستوثق من صلاح أى آلة باستعمالها : فالعقل ، حين يزاول فعله الأساسى الذى هو الحكم ، سواء كان الحكم بديهياً أم نتيجة استدلال ، يدرك مطابقته للموضوع المحكوم عليه ، أى يحس ضمناً أنه يدرك أن الموضوع هو كما يحكم عليه ؛ وحين يعود على هذا الإدراك ويدرك هذه المطابقة بالفعل يحس بالفعل أنه كفء لإدراك الحق . فليس البرهان ههنا قياساً حتى يتسلسل من مقدمة إلى أخرى ، ولكنه اقتناع بديهى فى مزاولة التعقل ، وبخاصة ، أى بشكل أيسر وأوضح ، فى التعقل البديهى للمبادئ الأولية .

(ح) أما مذهب الرجحان فلم يفد من التقهقر فى الشك سوى الإمعان

فى التناقض . إن الرجحان ابتعاد من الشك واقتراب من الحقيقة ، فإذا لم يكن هناك حقيقة لم يكن هناك رجحان . أو إذا قلنا إن رأياً أرجح من رأى كان القصد أن للأول من خصائص الحقيقة أكثر مما للثانى ، وأننا نعرف خصائص الحقيقة ونستطيع البلوغ إليها . وإذا كانت قوانا الداركة خادعة بالطبع ، كما يعتقد الشكاك جميعاً ، فكيف يسوغ لنا أن نستخدمها ونصدقها فى الموازنة بين أسباب الرجحان ؟ وهذه الأسباب إن كانت محض تصور كانت عديمة الجدوى فى النظر وفى العمل على السواء ؛ وإن كانت مجدية كانت جدواها دليلا ساطعاً على مطابقتها لطبائع الأشياء أى على حقيقتها ، لقد ظن أصحاب هذا المذهب أنهم يوفرون لأنفسهم ميزة المذهب الاعتقادى دون أن يتقيدوا بمبادئه ، فكانوا بهذا الخلف المتصل الذى وقعوا فيه عبرة لمن يعتبر بعبث منهج التخير فى الفلسفة وتهافت الحلول الوسطى التى يتوهم ملفقوها أنهم قطفوا من كل شجرة ثمرة . . .

(ط) الردود السالفة تدفع اعتراضات الشكاك؛ولكننا لا نقنع بها،ولا نقبل دعواهم أنهم ناقدون معترضون وحسب ، بل نريد أن نتحول نحن أيضاً إلى النقد والاعتراض من زيادة فى جلاء المسألة وفى إيضاح المنهج القويم الذى يتعين أن تسير عليه الفلسفة فى مشكلة المعرفة ، فنبين امتناع الشك المطلق امتناعاً باتًّا ، ووجوب البدء باليقين . أما امتناع الشك المطلق فيبدو من ثلاثة أوجه: الوجه الأول تعجيز الشاك عن الدعوة إلى مذهبه ، وذلك بأن نطالب إليه أن يبرر موقفه ويبرهن على صحة قوله إنه لا يستطيع أن يعلم شيئاً علماً يقينيًّا ،فإن رفض الاستجابة إلى هذا المطلب خشية التورط فى الإثبات والنفى ، كان لنا أن ننكر دعواه ابتداء ونؤكد إمكان العلم اليقينى تأكيداً ، من حيث إن ما يثبت جزافاً ينفى جزافاً ؛ وإن حاول أن ينظم برهاناً فمن الضرورة أن يقدم له بمقدمات يقينية فيناقض دعواه بامتناع اليقين .

(ى) الوجه الثانى أن فى منطوق الشك المطلق تناقضاً أساسيًّا يرده غير مطلق ، أى يقضى بيقين واحد على الأقل ، وذلك أن الشاك إما أن يعلم وجوب

الشك فى كل شىء علماً يقينياً ، فيعلم علماً يقينياً هذه القضية، وهى أنه ينبغى الشك فى كل شىء ، ويعلم من ثمة علماً يقينياً أنه لا ينبغى الشك فى كل شىء ؛ وإما أن يعلم علماً يقينياً أن مذهبه راجح فقط ، فلديه إذن سبب مرجح يأخذ به ؛ وإما أن يعترف بأنه لا يعلم علماً يقينياً ولا راجحاً ، وحينئذ فهو لا يضع الشك كمذهب ، ويقر بالعجز .

(ك) الوجه الثالث أن فى الشك نفسه ثلاث بديهيات يأبى كل عقل الشك فيها ، بل يصدقها العقل حالما يتعقلها . هذه البديهيات هى : وجود الذات المفكرة ، وعدم جواز التناقض ، وكفاية العقل لمعرفة الحقيقة . أما وجود الذات المفكرة فبين بالفكر ذاته ، والذى يفكر يصدق بالفعل أنه موجود فيقول « أنا » أفكر . ولا يبرهن على وجود الذات المفكرة ولو بقياس إضمارى كقولنا « أنا أفكر فأنا إذن موجود » ، فإن الوجود المطلوب البرهنة عليه مثبت فى المقدم « أنا أفكر » . — وأما عدم جواز التناقض فالشاك يعلمه بداهة كذلك : إنه يعلم ما الشك وما العلم وما الجهل وما اليقين وما الإنسان وما المثلث ، إلى غير ذلك من المعانى ، ويعلم أن كل لفظ وكل معنى فهو يختلف عن ضده أو نقيضه ، فلا يجمع بين الألفاظ وبين المعانى على ما يتفق ، فيقر أن اليقين غير الشك ، وأن الإنسان غير المثلث ، وأن من غير المستطاع الإثبات والنفى فى آن واحد ومن جهة واحدة . — وأما كفاية العقل لمعرفة الحقيقة فالشاك يعلمها فى علمه بكل بديهية كما قلنا فى الرد على الحجة الرابعة ؛ ويعلمها فى نفس الشك ، فإنه حين ينتهى إلى الشك إنما يعول على نقد العقل للعقل ، وطالما أقام على الشك إنما يعوّل على حكم العقل بوجوب الشك ، فهو يذعن دائماً لحكم العقل ، فيقع فى الدور الذى يتهم به خصومه . فهذه الحقائق الثلاث متضمنة فى كل تفكير ، ولا يمكن أن يشك فيها شاك ولولاها لما وجد شكه ، والشك فيها وضع لها فى الحقيقة [1] . لقد أصاب ذلك الشاك القديم الذى قال إن

---

(١) انظر تلخيصنا لرد أرسطو على الشكاك القدامى فى ف ى الطبعة الثالثة ص ١٧١–١٧٣ .

فلسفته ليست عقيدة وإنما هى منحى أو اتجاه؛ والواقع أن الشاك المطلق يحمل نفسه على الشك حملاً ، ويعاند البداهة بالإرادة، ويعلق حكمه داعياً هذا التعليق حكمة على الرغم من التناقض المطبق عليه من كل صوب ؛ ومتى قلنا التناقض عنينا الإفحام والقضاء على التفكير حتى ينحدر الشاك إلى درك النبات .

(ل) المنهج القويم فى الفلسفة يبدأ إذن من اليقين الطبيعى بالبديهيات . وفى الفلسفة الإسلامية « تجربة » جديرة بالذكر فى هذا المضمار ، هى تجربة الغزالى : فقد حكى فى « المنقذ من الضلال » أنه عانى الشك فى نفسه لما رأى من اختلاف الملل وكثرة الشبه ، وأقواها هذه الشبهة : « أن المحسوسات يحكم فيها حاكم الحس بأحكام ويكذبه حاكم العقل ، فلعل وراء إدراك العقل حاكماً آخر إذا تجلى يكذب العقل فى حكمه ، وعدم تجلى ذلك الإدراك لا يدل على استحالته » إلى أن قال : « فحاولت لذلك علاجاً ، فلم يتيسر ، إذ لم يمكن دفعه إلا بدليل ، ولم يمكن نصب دليل إلا من تركيب المبادئ الأولية ، فإذا لم تكن مسلمة لم يمكن تركيب دليل ، فأعضل هذا الداء ودام قريباً من شهرين أنا فيهما على مذهب السفسطة ، حتى شفى الله تعالى ذلك المرض ورجعت الضرورات العقلية مقبولة موثقاً بها ، إذ أن الأوليات غير مطلوبة وإنما هى حاضرة لا يشك فيها . ولم يكن كل ذلك بنظم دليل وترتيب كلام ، بل بنور قذفه الله تعالى فى الصدر » . يعنى نور الحدس الذى به يدرك العقل الأوليات دفعة دون حاجة إلى برهان ، وسواء كانت هذه الحكاية صادقة أم مركبة للتشويق والتفهيم ، فإن الحل الذى تنتهى إليه هو الحل الصحيح .

(م) ومتى أذعن العقل لنور الأوليات ، أو بالأحرى متى كفت الإرادة عن الافتتان بالشك وقهر العقل على الانصراف عن نور الأوليات ، لم يعد أمامنا مانع من المضى فى الفحص عن سائر المسائل لاقتناص ما يتيسر من يقين . إن دعوى الشكاك بأن الحياة لا تعطى يقيناً ما هى دعوى بينة البطلان قادهم إليها مذهبهم الحسى الذى لا يعترف بغير المحسوسات ويستبعد ما فيها

وما فيما بينها بعضها والبعض من أمور معقولة . إنهم هم الحسيون الأصليون الملتزمون منطق مذهبهم من مبدئه إلى منتهاه . ولكنهم كانوا واهمين . إن الواحد منهم ليعلم مثلا أنه إذا أكل شبع ، وإذا لم يأكل ظل جائعاً ؛ وهو يأكل ويشرب ، ويتذوق ما يأكل وما يشرب ؛ ويتحاشى مواطن التهلكة وأسباب المرض ، ويتعاطى الدواء استرداداً للصحة . وفى كل ذلك حكم بأن كذا حق وكذا باطل ، وأن الحق خير من الباطل ، والأكل خير من الجوع ، والصحة خير من المرض ، والحياة خير من الموت ؛ وهو يعلم أن القواعد الصحية مأخوذة من طبيعة الجسد الإنسانى ، وأن الأدوية مأخوذة من طبائع الأشياء ومما بين الأشياء وجسد الإنسان من نسبة ، هذه بديهيات أخرى لا مفر من التسليم بها متى أخلص المرء لوحى عقله ولم يتشبث بالعناد . وكم ذا فى الحياة من بديهيات لا يعتورها الخطأ لبساطتها وبيانها بذاتها . وإنما يخشى الخطأ فى كل قضية أو واقعة لا تبدو بمثل هذا البيان، وبخاصة حين يحتاج الأمر إلى تركيب استدلال . ويؤمن الخطأ فى الاستدلال بمراعاة القواعد المنطقية ، والاحتراز من أسباب كثيرة خارجة عن فعل العقل ومؤثرة فيه مع ذلك ، كاندفاع الهوى واضطراب الخيال والسهو وقلة البضاعة العلمية . ذلك هو المنهج القويم فى العلم والفلسفة ؛ وذلك هو المنهج الذى يتبعه بالفعل العلم والفلسفة . وإن فى قيام العلم الرياضى والعلم الطبيعى على الأقل لأقوى تفنيد للشك .

١٣ ــ الشك المنهجى :

(ا) فى الفلسفة الحديثة محاولة شهيرة لتفنيد الشك وتأسيس العلم ؛ تلك هى محاولة ديكارت[١] . وبالنظر فيها نحدد بعض النقاط السابقة ونتم هذا البحث . يتحدث ديكارت بصيغة المخاطب كأنه يروى قصة شخصية وتجربة نفسية كالغزالى . يقول إنه بدأ كما يبدأ الشكاك فاستبعد المحسوسات والمعقولات

(١) انظر ف ـ ص ٦٣ ــ ٦٧ (عرض ومناقشة) .

جميعاً ، وزاد على أسباب الشك المعروفة افتراض روح خبيث يعبث بعقله فلا يدع له أدنى ثقة به . ثم لاحظ أن سبباً من الأسباب أيًّا كان لا يمنعه أن يصدق بأنه يفكر طالما هو يشك ، وبأنه موجود طالما هو يفكر ، فلمعت فى نفسه هذه الحقيقة الباهرة وهى « أنا أفكر وإذن فأنا موجود » واعتبرها أول وأشد هزيمة للشك. ثم شرع يفحص عن وجود الأشياء التى تصورها له أفكاره، فيوقن بها ويهزم الشك هزيمة نهائية وكانت أول فكرة استرعت اهتمامه فكرة الله التى تمثل موجوداً كاملا لا متناهياً ، فوجد أنها صادقة بجلائها وتميزها ، وأن صفة اللانهاية تحول دون الظن بأنه استنبط هذه الفكرة من نفسه وهو كائن ناقص ، أو استنبطها من العالم الخارجى الناقص كذلك . فهى إذن غريزية طبعها فى نفسه الموجود الكامل ذاته ، فيما طبع من أفكار . وإذن فالله موجود . والعالم الخارجى موجود ، إذ أن فى النفس ميلا طبيعيًّا للاعتقاد بأشياء خارجية ، وأن الاعتقاد الطبيعى صادر عن موجد الطبيعة الذى هو الله ، وأن الله صادق ، فلا بد أن يكون قد خلق أشياء مقابلة للأفكار الجلية المتميزة التى هى وحدها صادقة من بين الأفكار ، فإن جلاءها وتميزها والاعتقاد الطبيعى بها دليل على صدورها عن الله ، وهكذا خرج ديكارت من الشك إلى اليقين : أراد أن يحل مسألة المعرفة كما وصفها قدماء الشكاك ، فاصطنع الشك كنقطة بداية ، ثم عمل على التخلص منه ، ولذا دعا شكه منهجيًّا أو افتراضيًّا . فما الرأى فى هذا المنهج ؟

(ب) هذا المنهج غير صالح أصلا . وعيبه الأساسى أنه يبدأ بالشك الكلى الحقيقى ، ومثل هذا الشك يوصد الباب مبدئيًّا دون أى يقين : فكيف يوضع بداية لمنهج ؟ إذا كنا لا نعلم شيئاً فنحن لا نعلم شيئاً وقد فرغنا من كل شىء . وما اليقين بأنا أفكر سوى يقين بواقعة جزئية لا تمت بصلة لحقيقة موضوعات الفكر : فإن الفكر قد يقع على الباطل كما يقع على الحق ، ولا تفيد هذه الواقعة الجزئية فى تمييز الحق من الباطل من بين الموضوعات . وهى

تفيد حقاً فى هذا البحث إذا استخلصنا ما تنطوى عليه من مبدأ عقلى ومن شعور العقل بكفايته لمعرفة الحقيقة وهو يتعقل هذا المبدأ ، على ما بينا آنفاً (١٢ ، ك) . وهذا جائز سائغ حتى مع افتراض الروح الخبيث ، فإن مثل هذا الروح لأعجز من أن يخدعنا عن الأوليات ، إذ أنه لا يمنع العقل من تصور ما يجده فى ذاته من المعارف (أياً كان حظها من الحقيقة) وأن يجرد فيها المبادئ الأولية ويصدق بهذه المبادئ بداهة وضرورة لعدم افتقارها لحد أوسط . فليس علمنا بوجود الفكر والمفكر بالأمر اليقينى الأوحد فى المرحلة الأولى من مراحل المنهج . ولئن كان الأول زماناً عند رجوع العقل على نفسه لنقد معارفه ، فليس هو الأول طبعاً أى وجوداً ، قال ديكارت (فى القسم الرابع من المقال فى المنهج) : « ليس فى هذا القول " أنا أفكر وإذن فأنا موجود " ما يؤكد لى أنى أقول الحق سوى أنى أرى بكل وضوح أنه لأجل التفكير يلزم الوجود » ؛ فديكارت نفسه يقر أن قول « من يفكر فهو موجود » أو « لأجل التفكير يلزم الوجود » أعم من الواقعة الجزئية « أنا أفكر » ومتقدم عليها طبعاً تقدم الكلى على الجزئى وتقدم الوجود على الفعل أو الحال . فهو إذن قد أخطأ فى استبعاد المبادئ الأولية واصطناع الشك المطلق الحقيقى حين شرع ينقد أفكاره ليختار الحقائق من بينها . فورطه هذا الخطأ الأساسى فى متناقضات عدة وهو يسير على منهجه .

(حـ) من هذه المتناقضات : أولا ؛ أنه يدلل على وجود الله بواسطة الوضوح ثم يتبع الوضوح لصدق الله : وهذا دور ظاهر . ثانياً ؛ محاولة التدليل هذه ضرب من الطغيان والافتئات ، إذ يمتنع تبرير المعرفة والقوى العارفة بواسطة هذه القوى أنفسها وهذه المعرفة نفسها بعد أن شك فيها شكاً حقيقياً ، ثالثاً ؛ الوضوح عنده علامة ذاتية شعورية ؛ فلا يصلح علامة للحقيقة ما لم يكن صدى للوضوح الموضوعى الذى يتجلى للعقل فى القضايا البينة بذاتها والقضايا المبرهن عليها بحد أوسط . رابعاً ، الدليل على وجود الله مستمد من فكرة الله ، فهو يؤدى فى

الحقيقة إلى « فكرة وجود الله » وإلى « فكرة صدق الله » لا إلى عين وجود الله وعين صدقه . خامساً ، أنه استرد اليقين بصدق العقل بحجة أن العقل من صنع الله وأن الله صادق ، وظل على إنكار موضوعية الكيفيات الثانوية فى الماديات ، محتفظاً بالكيفيات الأولية فقط التى هى الامتداد وتعييناته المختلفة من حركة وسكون وعدد ، مع أن الحواس هى أيضاً من صنع الله ، وكان واجباً أن تكون صادقة فى كل أو معظم ما تؤديه إلينا ، ولو ببعض الشروط . الحق أننا لا نفهم كيف يقول ديكارت إن شكه منهجى ، وفى كل مرحلة من مراحله عقبة كأداء تعترض تعارض الطريق إلى المرحلة التالية ، ومن ثمة تفسد المنهج وصاحبه ماض على وجهه !

(د) متى يكون الشك منهجياً ؟ إن الشك إما جزئى أو كلى ، وهو فى الحالين إما صورى أو حقيقى . وظاهر أن الشك الجزئى يمكن أن يكون منهجياً سواء أكان حقيقياً أم صورياً ، وذلك لأنه يدع ما يكفى من الحقائق للبرهنة على هذا الموضوع . فإذا كنت أشك شكاً حقيقياً فى وجود نفس للإنسان مثلا ، وأخذت أنظر فى إمكان إثباتها له ، كان هذا الشك منهجياً ؛ وإذا كنت أعلم أن للإنسان نفساً وأتصنع الشك ، على ما يفعل المعلمون فى استفهاماتهم الإنكارية ، فهذا شك منهجى من باب أولى . أما الشك الكلى فيمتنع أن يكون منهجياً إذا كان حقيقياً ، كما ألحنا فى بيان ذلك ؛ ويمكن أن يكون منهجياً إذا كان صورياً : ومعنى هذا أننا قد نسلم أن الفحص عن الحقيقة على العموم فى بداية نقد العقل يقتضى أن نشك شكاً كلياً أى أن نشك فى الحقيقة على العموم ، فنتحاشى الموقف الاعتقادى ، الذى يبدو كأنه يحل مسألة المعرفة بالإيمان بالعقل ابتداء واعتسافاً ، ونتفق مع الشكاك ومع ديكارت فى وجوب الفحص عن الحقيقة على العموم ، فلا ندع لهم مأخذاً علينا . بيد أن الانفصال عن الموقف الاعتقادى يجب أن يقابله

انفصال عن الشك الحقيقى والتزام للوسط الذى يخولنا الحق فى بحث المسألة والحكم فيها ، ويجنبنا التناقض الذى وقع فيه ديكارت والمحتوم أن يقع فيه كل من يحاول الخروج من الشك الكلى الحقيقى ، والوسط ههنا أن يتجاهل العقل اليقين الأولى المصاحب لتعقله البينات والمتبرهنات ، وأن يتخيل نفسه شاكاً شكا حقيقياً ، وينظر فى إمكان هذا الشك ، فتتبين له استحالته لفرط بيان المبادئ الأولية ، فيصدق بها ، ثم يعتمد عليها للتدليل على القضايا غير البينة بذاتها . فالشك الكلى المنهجى شك متخيل لا فعلى ولو إلى وقت مهما قصر .

الفصل الثانى

التصور والوجود

١٤ – المذهب التصورى :

(ا) فى مطلع الفصل السابق ألقينا هذين السؤالين : هل يعقل العقل الوجود ؟ وهل يعقله على حقيقته ؟ وكان متعيناً قبل الإجابة عنهما أن ندفع عن العقل شبهة العجز عن إدراك الحق ، وأن نثبت له إجمالا القدرة على البلوغ إلى اليقين . فنعود الآن إلى السؤالين ، وقد شغلت الفلسفة الحديثة كلها بالإجابة عنهما إن إيجاباً أو سلباً ، مع تفاوت فى السلب والإيجاب . وديكارت هو الأصل الذى يرجع إليه ههنا ، كما يرجع إليه فى كثير من المسائل المستحدثة فى الفلسفة . وقد رأيناه يشك شكًّا كليًّا ، وينعزل فى فكره ، ثم يحاول أن يعلم إن كان يسوغ له التصديق بموجودات مقابلة لأفكاره . ما معنى هذا ؟ معناه أن الفكر لا يعرف مباشرة سوى تصوراته ، وأن ليس فى المعرفة وفى التصورات ما يدل على الموضوعية ، أى على نسبة إلى موجودات مستقلة عن التصور ، وإنما تنتهى المعرفة (دائما وبالذات) إلى التصورات أنفسها ، على نحو انتهاء المخيلة إلى الصور فى الأحلام ، وانتهاء الحواس إلى الإحساسات الكاذبة فى اليقظة ؛ وأن لا سبيل لنا إلى العلم بوجود الأجسام وبخصائصها ، ومنها جسمنا ، إلا الاستنتاج العقلى المبنى على مبدأ العلية . فالمنهج الديكارتى يمضى من الفكر إلى الوجود ، بينما كانت الفلسفة السلفية تعتبر الوجود أصلا والفكر مرآة له ، كما كان (ولا يزال ولن يزال) يعتبر الناس أجمعون .

(ب) أجل لم يكن هذا الموقف جديداً كل الجدة ، ففى الفلسفة اليونانية ما يماثله بعض المماثلة أو يمهد له ؛ فلنذكر قول بروتا غوراس إن الواحد منا

مقياس الأشياء من حيث إن إحساسه هو الموجود بالنسبة إليه ، فللذى يرتعش برداً أن يقول إن الهواء بارد ، وللذى لا يحس برداً أن يقول ليس الهواء ببارد ، وكل صادق فى حكمه من حيث إنه يعبر عن انفعاله الشخصى وإن الانفعال نسبي شخصى بالضرورة. ولنذكر أن أفلاطون أنزل النفس الإنسانية من السماء إلى الأرض حاملة المثل ، وأنها كلما أدركت بالحس جزئيًّا ما أو طائفة من الجزئيات تذكرت المثال المقابل وتعقلته هو بحيث ينصب العلم على المثل لا على الجزئيات . ولنذكر أن النفس عند أفلاطون جوهر تام حالّ فى البدن حلول شيء تامّ فى شيء تامّ ، فليس لها أن تتصل بالأشياء مباشرة ، وليست الأشياء عنده سوى امتداد وحركة ، على ما يفصله فى محاورة تيماوس ، فتأثيرها فى أعضاء الحواس آلى بحت ، وأعضاء الحواس مادية ، وليست المادة دراكة ، فينتج من كل ذلك أن الإحساس فعل النفس وحدها ، أو انفعالها وحدها . غير أن أحداً من اليونان لم ينكر وجود العالم ، ولم يضعه موضع السؤال . وقد وصف أفلاطون الجزئيات بأنها أشباح المثل ، ولم يشك فى وجودها . كذلك لم يشك بروتا غوراس فى هذا الوجود ، وغاية ما ارتآه أن الإحساس نتيجة حركتين : الواحدة من الشيء ، والأخرى من الحاسة تنفعل بالأولى على حسب حالها هى فتدرك انفعالها ولا تدرك حقيقة الشيء . أما المبدأ التصورى فمقتضاه أن المعرفة (إحساساً كانت أو تعقلا) هى كلها من العارف ، حتى لو خلص لنا بالاستنتاج أن العالم موجود ، ما دمنا لا نقر معرفتنا بوجود العالم على كفاية الحواس أنفسها للإدراك ، بل على أمر مغاير لفعل الحواس ، كصدق الله مثلا أو كمبدأ العلية . وهذا هو الفارق الأساسى بين ما ذهب إليه القدماء من نسبية « 'relativisme' » أو عندية [1] « subjectivisme » وبين ما استحدثه ديكارت من تصورية « idéalisme » ، فضلا عن فارق آخر هام سنذكره الآن .

---

(١) أى إن المعرفة نسبة بين العارف والمعروف ، وإنها من عند العارف المنفعل بالمعروف .

(حـ) وديكارت أفلاطونى النزعة بل المذهب. كان رياضياً عظيماً ، وكان فيلسوفاً عظيماً . فزاول الرياضيات وفكر فى ماهيتها ، فوجد أنها آية من آيات العقل الخالص ، سواء اعتبرنا موضوعاتها ، أو تعريفاتها ، أو مناهجها : فالموضوعات مجردات . ومنها ما لا شبيه له فى الخارج ، وإنما هو من إبداع العقل ؛ والتعريفات أحرى أن تكون وصفاً لتكويننا للموضوعات من أن تكون تعريفات للموضوعات أنفسها ؛ والمناهج عقلية مفروضة فرضاً ومفصلة على قدر الموضوعات والتعريفات . لذا بانت له الرياضيات المثل الأعلى للعلم ، وبان له منهجها المنهج العلمى المطلق . ومن جهة أخرى صحت عنده النظرية الآلية كتفسير للطبيعة ، تلك النظرية المنحدرة عن ديموقريطس وأفلاطون إلى علماء القرن الرابع عشر وعصر النهضة ، فصارت بين أيديهم أداة خصبة للتحقيق والاستكشاف بعد أن كانت محض نظرية ؛ وزادها خصباً تطبيق الرياضيات عليها وصوغ القوانين الطبيعية فى صيغ رياضية ، حتى بان العلم الطبيعى نفسه وكأنه علم عقلى كالرياضيات . ومن شأن النظرية الآلية تجريد الأجسام من الكيفيات ، فصح عند ديكارت أن الكيفيات انفعالات وحسب ، وأن كل ما يبدو فى الفكر فهو نابع من ذات الفكر .

(د) ولكن الفكر أشتات من تصورات جزئية يراها ديكارت غامضة مختلطة ، وتصورات يراها جلية متميزة مرتبطة بعضها ببعض ارتباطاً ضرورياً . الطائفة الأولى تضم إحساسات الحياة العادية ، والطائفة الثانية تضم الموضوعات العلمية . ولقد كان من الأهمية بمكان عظيم عند ديكارت ومعاصريه صون العلم وتبريره وقد نشط العلم نشاطاً عديم النظير ففرض نفسه على العقول بما اكتسب فى النظر من دقة وسعة وما أتاح بتطبيقه فى العمل من منافع . فلم يكن يخطر لأحد ببال أن ينكر هذا العلم كما أنكر قدماء الشكاك علم عصرهم الذى لم يؤت من الثمار شيئاً مذكوراً . وأحس الفلاسفة التصوريون حاجة ماسة إلى منهج يمكنهم من الفصل بين الموضوعات العلمية والتصورات الواقعية ، فرأوا وجوب التمييز

بين فكرين : أحدهما فكر الشخص بما هو هذا الشخص المعين ، ومن هذه الوجهة يختلف الناس ويتناقضون ؛ والآخر فكر خالص يوحى بالموضوعات العلمية وبشروط المعرفة الكلية التي يجب أن تتفق عليها العقول جميعاً . وهذا هو الفارق الآخر بين العندية القديمة والعندية الحديثة . وتكاثرت الكتب فى المنهج ؛ وكان منها كتابان شهيران لديكارت : أحدهما « قواعد قيادة العقل » والآخر « مقال فى المنهج » . وقاده المنهج فى تفسيره لموضوعات العلوم إلى أنها مؤلفة من « طبائع بسيطة » غريزية فى النفس (كغريزة المثل الأفلاطونية) جلية متميزة لبساطتها وبيانها ، مدركة إدراكاً حدسياً بالعقل وحده فلا يخطئ فيها العقل ، وإنما هو يتخذ منها أصولا لاستنباط العالم أجمع ، بل إنها من البساطة وإن العقل من القدرة ليستنبط عوالم كثيرة بتركيبها بعضها مع بعض على جميع الأنحاء الممكنة فلا يبقى من فائدة للحس سوى أن يميز من بينها العالم المحقق بالفعل . ومضى الفلاسفة على أثر ديكارت ، وجهد كل نفسه ليتبين ويبين للناس المنهج الذي يكفل قيام العلم ويفسر أسس المعرفة ، حتى صارت مسألة المعرفة مشكلة المشاكل وطغت على الفلسفة بأسرها . واشتد المد والجزر بين تصورية كلية لا تعترف بشىء غير الفكر ، وتصورية جزئية تعترف بشىء غير الفكر ، ولكنه الله عند البعض كعلة للأفكار الحسية والعقلية ، أو الامتداد البحت عند بعض آخر كأصل للأفكار الحسية ، وهذه بدورها كأصل للأفكار العقلية ، على ما مر بنا عن الحسيين فى الباب الأول .

(هـ) وإذا أردنا أن نجمع حجج التصوريين فى سبيل تأييدهم لمذهبهم وجدنا من بينها حجة أساسية والبقية تفريعات عليها . أما الحجة الأساسية فهى أن المعرفة ظاهرة نفسية أى فعل باطن يصدر عن العارف ويستقر فيه ، بخلاف الفعل المتعدى إلى خارج المؤثر فى شىء آخر والمحدث معلولا خارجاً عنه . ومتى كانت هذه طبيعة المعرفة فهى لا تقع إلا على موضوع باطن ، فلا يسع العارف أن يعرف غير ذاته ، لا يسعه أن يهرب إلى خارج لكى يعرف موضوعاً خارجياً ،

فإن من التناقض أن تكون المعرفة فعلا باطناً وتدرك شيئاً خارجياً . وأما التفريعات فأهمها : أن الإحساس لا يوجد إلا فى الحاس ، فمن التناقض وضع الإحساس فى شىء غير حاس هو المادة . ثم كيف يمكن أن تجىء الأشياء إلى الذهن ؟ وكيف يمكن أن تؤثر فى النفس مع ما بينهما من تغاير ؟ وإذا كانت الأشياء موجودة فهى واقعة فيما وراء الفكر بحيث يمتنع عليه التحقق من المطابقة بينه وبينها ، على حد التعريف السائر للحقيقة ، فإن المضاهاة بين الفكر العارف والموضوع المعروف تستلزم إمكان إدراك الموضوع عن غير طريق الفكر ، إذ أن الموضوع إن أدرك بالفكر فقد صار فكراً ولم يعد الموضوع فى ذاته . فعلى أى الوجوه قلبنا المسألة لم نجد إلا أن الفكر يظهرنا على انفعاله لا على الأشياء ، وأن الحقيقة فى المعرفة مطابقة المعرفة لنفسها ، أي الاتساق بين التصورات فى الفكر الخالص .

(و) أول ما نأخذه على هذا المذهب معارضته الصارخة لشهادة الوجدان حتى لنقول أن لا واحد من التصوريين يعتقد به فى قرارة نفسه ويعمل به فى حياته . إن التصديق بموضوعات التصور فطرى قاهر مشترك بين الناس جميعاً ؛ فحين نتصور الثلج مثلا وبرودته وبياضه نقصد الشىء المسمى ثلجاً وأن هذا الشىء بارد أبيض ، ولا نقصد معانى الثلج والبرودة والبياض فى فكرنا ؛ وحين نتصور الشمس حارة مسخنة مضيئة نقصد الشىء المسمى شمساً وأن هذا الشىء حار مسخن مضىء ، ولا نقصد معانى الشمس والحرارة والتسخين والإضاءة فى فكرنا ؛ وحين نتصور المثلث وخصائصه نقصد ذات المثلث وأن هذه الذات زواياها الثلاث مساوية لقائمتين ، ولا نقصد أن تصورنا للمثلث هو الذي له هذه الخاصية . وهذا يقال فى سائر الموضوعات ، محسوسة ومعقولة ؛ وفى علاقاتها بعضها ببعض ، مثلما إذا قلنا إن الماء يُصدئ الحديد فلسنا نعتقد أننا بهذا القول نعبر عن نسبة بين معنيين من معانينا ، وإنما نعتقد أننا نعبر عن قانون موضوعى ونسبة حقيقية بين الماء والحديد . وليس يقتصر التصوريون على التصديق

بالأشياء فى الحياة العادية ، ولكنهم فى تفكيرهم ودروسهم وكتبهم لا ينفكون عن ملاحظة الأشياء ومحاولة التوفيق بين التصديق بها وبين مذهبهم : وعن تلمس العلة فى توزع التصورات إلى ذاتية خاضعة لتأليفات الظروف والإرادة ، وإلى موضوعية نصدق بها ونعمل بمقتضاها فيفلح العمل. إنهم يعتقدون بكثرة العقول ، ويعلمون أن هذه الكثرة شرط تكوّن العلم وتقدمه ، ويخاطبون عقولا ويناقشون عقولا ، حتى ليجعلون من اتفاق العقول علامة على الحقيقة تضاف إلى اتساق التصورات فيما بينها . ما هذا المذهب المخالف للواقع المشهود إلى هذا الحد ، فلا يكاد يُثبت حتى ينفى ، أو لا يكاد ينفى حتى يُثبت ، ويضطر أشياعه إلى التناقض المتوالى؟ وأى خير يرجى من الفلسفة إذا لم تبدأ من الواقع ولم تنته إليه ، أى إذا لم تكن تفسيراً للواقع ؟ إنها حينئذ أضغاث أحلام ، لا تستحق لعاب الألسن أو مداد الأقلام .

(ز) الواقع أن المعرفة حصول الكائن العارف على شبه المعروف أي صورته. هذا تعريف عام يتفق عليه الجميع ، ثم ينجم الخلاف عند تفسيره . وأبسط التفسيرات وأكثرها سذاجة وبعداً عن الحق تفسير الماديين ، قدماء ومحدثين ، فإنهم يتوهمون أن الإحساس « حركة فى ذرات الجسم الحاس مسببة عن حركة فى الجسم المحسوس تنتقل من أعضاء الحواس إلى الدماغ بوساطة الأعصاب» . وهذا يعنى أن الحاس يحصل على صورة مادية للمحسوس ، كانطباع صورة الشيء المرئى على الشبكية. لكنا نقول: إن هذا الانطباع شرط للرؤية ، وليس هو الرؤية نفسها ؛ وإنما الرؤية أو المعرفة على العموم تشبّه القوة العارفة بالشيء المعروف تشبهاً معنويـًّا . إن القبول المادى يدع القابل والمقبول كلا فى كيانه ، بينما المعرفة عبارة عن قول العارف لنفسه فى نفسه إنه يعرف كذا. وليس الحاس العضو وحسب ، ولكنه بنوع خاص قوة متحدة بالعضو: فالعضو يقبل التأثير الفيزيقى الكيميائى ، والقوة تقبل « معنى هذا التأثير » فقد يقع التأثير المادى على العضو دون أن يحدث معرفة بالفعل ، كما لو انطبعت صورة على عين ميت ، أو رن

صوت وقوة السمع معطلة بالنوم أو بالمرض أو مشغولة بشيء آخر . فالتصوريون على حق إذ يعتبرون المعرفة فعلا لا مادياً . فكون الشيء معروفاً معناه أنه مقبول على نحو معنوى ، ومن ثمة لا مادى ؛ وكون العارف عارفاً معناه أنه حاصل على معنى المعروف ، وأنه من ثمة مشارك فى اللامدية كى يتسنى له قبول المعروف على هذا النحو .

(ح) والتصوريون على حق حين يقولون : ليست تحدث المعرفة فى الشيء المعروف ، إذ كيف يمكن للعارف أن يخرج عن كيانه ، وكيف يمكن أن يتوجه صوب الشيء وهو لما يعرفه ؟ وهم على حق حين يقولون إن المعرفة تتم فى العارف . ولكنهم يخطئون إذ يعتقدون أن هذه القضية تقضى باستبعاد الشيء الخارجى . إن باطنية المعرفة لا تنافى التأثر بالشيء : فلئن كانت المعرفة باطنة من حيث هى فعل نفسى ، فإنها تستلزم الشيء . يسألون : كيف يجيء الشيء إلى الذهن ؟ والجواب أنه وإن كان مادياً ، وكان من هذا الوجه مغايراً للذهن ، إلا أنه « فكر » هو أيضاً بصورته أى بمعناه وماهيته ، فتأثيره فى العارف حركة مادية تحمل صورة أو معنى . إن شهادة الوجدان صريحة قاطعة بأننا أول الأمر ندرك الشيء ذاته ، ثم ندرك هذا الإدراك بانعكاسنا على نفسنا ، فنعلم أنه الفعل الذى به أدركنا ، لا أنه ما أدركنا . ولا حاجة لإقامة « جسر » من الذهن إلى الشيء كما يقولون ، وخاصية الذهن أنه نسبى إلى الشيء لا يحدث فيه تصور إلا بوجود الشيء . وماذا يفيد التصوريون من تمييزهم بين فكر خالص وفكر شخصى ؟ هل يعتقدون أنهم ينقذون به العلم حقاً ؟ إن العلم علم بموجودات ، ولو صحت التصورية لما دارت العلوم على موجودات ، بل على معان متصورة فقط .

١٥ — وجود العالم الخارجى :

(ا) ننتقل من هذه الاعتبارات العامة إلى اعتبارات خاصة بوجود العالم الخارجى وقيمة إدراكنا له ، فنرى ضروباً من التناقض عجيبة ، ومحاولات كثيرة

هى أشبه بمحاولة تربيع الدائرة ، من حيث إن التصوريين يدعون تعليل الظاهر بالباطن ، وتعليل الامتداد بعديم الامتداد ، ويتحدثون عن « التجربة » وهم يقصدون ما يبدو فى الذهن من تصورات تلوح آتية من خارج ، ولا يقصدون تأثرنا بأشياء مغايرة لنا . العجب كل العجب من أساطين التصورية ، ليبتز ومالبرانش وباركلى ، نسبة تصوراتنا إلى إلهام من لدن الله : كيف لم يفطنوا إلى أنهم يعزون لله عبثاً وتلبيساً منافيين لحكمته وصدقه كل المنافاة ؟ هل يعقل أن يريد الله أو أن يسمح أن نحيا فى وهم قاهر متصل ، فنصدق بوجود أشياء ، ونصدر عليها أحكاماً وهى غير موجودة ؟ ولمَ خلق الله لنا الحواس (أو ما يبدو كذلك) بأجهزة تدل على أنها مرتبة لإدراك أشياء مادية ، ثم فوّت عليها غايتها هذه طبعاً ودائماً وحلّ هو محلها ؟ ولمَ كان الفاقد حاسة فاقداً المدركات التى تكتسب (أو يبدو أنها تكتسب) بتلك الحاسة ، فلا يحصل الأكمه مثلا على معرفة بالألوان مهما أسهبنا له فى الشرح ، ولا الأصم الأخرس منذ ميلاده على معرفة بالأصوات ؟ وقد ذهب مالبرانش إلى حد القول إننا نرى الأشياء فى الله ، وهذا يستلزم أننا نعرف وجود الله وصفاته معرفة بديهية يقينية ، والواقع أننا لانحصل على هذه المعرفة إلا بالبرهان ، بل إن كثيرين لا يحصلون عليها .

(ب) ومن بينهم فلاسفة مشاهير ، أمثال هيوم ومل وكنط ، يستعظمونها على مقدرة العقل ، فلا يلجأون إلى الله لتعليل اعتقادنا بوجود الأشياء ، ولكنهم لا يوفقون إلى تعليل معقول : فكل ما اهتدى إليه هيوم ومل هو أنه اعتقاد بإمكان حصولنا على عين الإحساسات كلما شئنا ذلك ؛ وكيف يمكن أن نحصل على عين الإحساسات إذا لم يكن هناك أشياء ؟ ومن أين يجىء الدوام للإمكان ؟ إن لفظ « الإمكان الدائم » معادل للفظ « الضرورة » وإلا لم يكن له معنى على الإطلاق فالواجب الاعتراف بضرورة أساس واقعى للإمكانيات الدائمة للإحساسات . فالواجب الاعتراف بأن مجرد التساؤل عن موضوعية الإدراك الظاهرى أو وجود العالم الخارجى يؤذن بأن المسألة قد جلت ضد التصورية من

حيث إنه لا يمكن التحدث عن الوجود إلا وقد عرفناه . إننا لا نشعر بوقت أول تكون فيه التصورات باطنة ، ووقت تال « نقذف » فيه بها إلى خارج فتنقلب ظاهرة ، كما يقولون .

(حـ) وقد تضافروا على جحد الامتداد بحجة أن الإحساس فعل نفسى بسيط فلا يكون موضوعه ممتداً . وأدلى كل بدليل ، وحاول كل تعليل حصولنا على هذه الفكرة . قال باركلى إن المسافة خط أفقى بالنسبة إلى العين ، وإنها من ثمة تلقى بنقطة واحدة على قاع العين سواء أطالت المسافة أم قصرت ، فليس الامتداد مدركاً بالبصر . هذا القول كان ينهض لو كنا نرى نقطة واحدة فقط ، وكنا نراها بعين واحدة جامدة ساكنة ، والواقع أن العين تبصر دائماً سطحاً مهما يكن صغيراً ، وإنها تطوف بحدود السطح المرئى ، وتتابع اقترابه أو ابتعاده ، وذلك بتحريك عضلاتها وتعديل انحناء عدستها ، فندرك المسافة .

(د) وارتأى كنط أن الامتداد صورة ذهنية يضيفها الذهن إلى المحسوس ، بدليل أن التجربة جزئية حادثة ، ونحن نتصور المكان كلياً أى لا متناهياً ، ونتصوره ضرورياً من وجهين : أحدهما أننا لا نستطيع تصور انعدامه مع استطاعتنا تصوره خلواً من كل شىء ؛ والوجه الآخر أن القضايا الهندسية ضرورية ، والهندسة علم المكان ، فالمكان ضرورى . والرد على كنط يسير : فأولا ، ليس بصحيح أننا نتصور المكان لا متناهياً ، فالعقل يحكم بتناهى المادة الموجودة بالفعل ، والمخيلة هى التى تتخيل مكاناً وراء مكان دون أن يتم لنا تخيل اللانهاية بالفعل . ثانياً ، أن العجز عن تصور انعدام المكان يرجع كذلك إلى المخيلة ، لأن وظيفتها إدراك الصور الخيالية وأن من غير الممكن وجود صورة خيالية للعدم ؛ ولكن العقل يحكم بعدم المكان حيث لا يوجد جسم ، ويحكم بعدم المكان إطلاقاً إذا افترضنا انعدام الطبيعة بما فيها من أجسام . ثالثاً ، أن ضرورة القضايا الهندسية لا تحتم صدورها عن العقل الخالص بحدودها

ونسبها . كما يريد كنط : بل من السائغ جداً أن نقول على مذهب أرسطو إننا نكتسب بالحواس صور الأمكنة الجزئية الحادثة ، ثم نجرد منها معنى المكان البحت بأقطاره الثلاثة ، والمعنى المجرد كلى ضرورى كما نعلم ، والقضايا التى تضيف إليه محمولات ذاتية هى كذلك كلية ضرورية .

(هـ) وظن هربرت سبنسر أنه يرفع التعارض الذى يبدو بين فكرة الامتداد وبساطة الإحساس ، ويعلل فكرتىْ المكان البصرى والمكان اللمسى فيقول عن تكوين فكرة المكان بالبصر : إن انفعالات الحواس تستمر وقتاً قصيراً بعد حدوثها ، فحين تنفعل خلايا الشبكية على التوالى وبسرعة كافية بحيث يبدأ انفعال الأخيرة منها قبل انتهاء انفعال الأولى ، وتظل سلسلة الخلايا وقتاً قصيراً فى حال انفعال لاستمرار انفعال الواحدة فى انفعال جارتها تظهر هذه السلسلة من الانفعالات المتعاقبة السريعة كأنها سلسلة متقارنة فنشعر بالمكان. ويقول عن تكوين فكرة المكان باللمس : حين نمشى اليد على قطعة من الأثاث نشعر بسلسلة من الإحساسات اللمسية ، وحين نمشى اليد فى الاتجاه العكسى نشعر بمثل تلك الإحساسات ، فنشعر بالمكان إذ أن هذا التشابه أو التعادل بين السلسلتين سببه تقارن آحادهما من جراء سرعة التعاقب . وبعبارة واحدة أن الإحساس بالتجاور فى المكان يفسر بالإحساس بالتقارن فى الزمان ، وهذا يفسر بدوره بمراجعة سريعة لسلسلة من الإحساسات (البصرية أو اللمسية) المدركة متعاقبة أول الأمر. وهذه تفسيرات واهية : فأولاً ، أن انفعالين مختلفين نشعر بهما فى نفس الوقت ، كالخوف على حياة شخص عزيز والأمل فى شفائه ، لا يحتلان نقطتين من المكان . وثانياً ، إذا كنا نستطيع عكس السلسلة فى لمس قطعة الأثاث فذلك ؛ لأن هذه القطعة ممتدة باقية بجميع أجزائها وأن التقارن المكانى متحقق فيها . وثالثاً ، أن سبنسر يناقض نفسه مناقضة صارخة إذ يتحدث عن أجزاء الشبكية وأجزاء الأثاث ، أى عن المكان الذى يعتبره محض تصور ويحاول أن يفسر وجوده فى أذهاننا !

(و) وهذا شأن جميع التصوريين : لا يستطيعون عرض مذهبهم إلا بافتراض وجود العالم الخارجي . والواقع أن هذا الوجود مفروض علينا فى النظر وفى العمل ، وأننا نميز فى جسمنا وفى محيطنا بين يمين ويسار . وأعلى وأسفل ، ونضع كل إحساس فى الموضع المتأثر به ؛ ولم نكن لنفعل ذلك لو لم يكن جسمنا ممتداً ذا أجزاء ، وكانت الأشياء من حولنا ممتدة ومحسوسة كذلك ، فإن العين لا ترى لوناً إلاوهو منبسط على سطح مهما يكن صغيراً ، ولا يحس اللامس شيئاً إلا ويحس الامتداد ، ولا نشم رائحة إلا ونحسها منتشرة فى المنخرين ، ولا نتذوق طعماً إلا ونحسه منتشراً على اللسان . فإذا كان الإحساس فعلا بسيطاً ، فليس موضوعه بسيطاً أيضاً .

(ز) ومن الفلاسفة والعلماء من اعتقدوا بموضوعية الامتداد وما له من مقدار وشكل وحركة وسكون ، وأنكروا موضوعية ما نتصور فيه من ألوان وأصوات وروائح وطعوم وحرارة وبرودة ؛ واعتبروها انفعالات ذاتية تحدث بتأثير حواسنا بالأشياء . هكذا ارتأى ديمقريطس واضع المذهب الآلى ، وتابعه أبيقور ، ثم أساطين الفكر الحديث، أمثال هوبس وجليليو وديكارت ولوك ، قائلين إن العلم التجريبى لا يدرك فى الأشياء سوى الامتداد والحركة ، وأن سائر المدركات الحسية ترجع إلى الحركة وسرعتها واتجاهها . وأذاع لوك تسمية الطائفة الأولى من المدركات الأولية ، والطائفة الثانية بالكيفيات الثانوية ، وانتشر هذا الرأى حتى صار عامًّا بين رجال العلم والفلسفة ومن يلف لفهم .

(ح) وأول ما نلاحظه على هذا الرأى أن أصحابه بعد أن جعلوا القاعدة الكبرى فى المنهج العلمى الاقتصار على ما تسجله الآلات ويقدر بأرقام ، وعرفوا أن هذين الشرطين لا يتحققان إلا فى الحركة ، ظنوا أن ما عدا الامتداد والحركة فهو غير موجود ؛ وشتان بين المعنيين ، فقد يكون موجوداً ولا يتناوله العلم لمغايرته لموضوع العلم ووسائله . هذا غلط فى الاستدلال لا يغتفر . وثمة غلط لا يقل عن

السابق جسامة : نعنى قسمة المدركات الحسية إلى أولية موضوعية وثانوية ذاتية ، مع أنها جميعاً سواء فى المحسوسية ، وأن الثانوية منها تدرك موضوعية كالأولية ، وإذا كانت بعض المحسوسات ذاتية فإن المنطق السليم يقضى بذاتية سائر المحسوسات أو إذا كانت بعض المحسوسات موضوعية فإن المنطق السليم يقضى بموضوعية سائر المحسوسات . وإذا فكرنا أن الكيفيات الأولية معلومة لنا بالثانوية أيقنا أن لا سبيل إلى تبرير هذه القسمة : فالمقدار والشكل يدركهما اللمس بالصلابة ، ويدركهما البصر باللون ، وتدرك الحركة والسكون والعدد باللمس أو بالبصر أو بالسمع ، كل حاسة بوساطة موضوعها الخاص الذى هو كيفية من الكيفيات الثانوية . فأولى بنا أن نعتقد أن هذه الكيفيات موضوعية ، وأنها تصل إلى علمنا بالتأثير الصادر عن الأشياء ، فإن الحركة إذ تصدر عن الشيء الخارجى تصدر مشبعة بكيفياته ووفقاً لها . وإلا فليفسروا لنا اختلاف الحركة اتجاهاً وسرعة وليس فى الامتداد البحت اقتضاء اتجاه معين مطرد وسرعة معينة مطردة. فالواجب وضع الكيفية قبل الحركة لازمة من خصائص الأشياء غير منفكة عنها .

(ط) وقد حاول بعض علماء النفس من أشياع التصورية والآلية أن يعللوا الكيفيات ، لا بتكيف الأشياء ، بل بتكيف الأعصاب الحاسة الممتدة من أعضائنا الظاهرة إلى المراكز المخية ، بحيث تكون إحساساتنا حالات خاصة بأعصابنا ، لا ترجمة عن العالم الخارجى . تجربتان توضحان نظريتهم المعروفة بنظرية « القوة النوعية للأعصاب » : إحداهما أن الموجات الضوئية والصدمة الآلية والتيار الكهربىّ إذا وقعت على العصب البصرى أحدثت إحساساً ضوئيًّا . والتجربة الأخرى أن التيار الكهربىّ إذا سلط على العصب البصرى أحدث إحساسا ضوئيًّا ، وعلى العصب السمعى أحدث إحساساً سمعيًّا ، وعلى العصب الذوقى أحدث إحساساً ذوقيًّا ، وعلى البشرة أحدث إحساساً لمسيًّا ، مما يدل على أن كل حس يجاوب مجاوبة واحدة هى كيفية الخاصة أيًّا كان التأثير الواقع عليه . والجواب على هذا التدليل أن الذين يحرمون استعمال حاسة أو أكثر منذ ميلادهم

أو فى طفولتهم الأولى لا يحسون شيئاً إذا ما هيج العصب الحسى أو المركز المخى أو وقع على العضو الظاهر تأثير آلى ، مما يدل على أن التجارب التى من هذا القبيل لا تتحقق إلا فى الحواس المستعملة ؛ فإن التأثير الواقع عليها إذا ما بلغ إلى المركز المخى حيث تحفظ آثار الإحساسات هاج فى كل مركز إحساساً من نوعه . فهذه القوة النوعية مكتسبة وليست أصيلة. ثم إن الحاسة الواحدة تؤدى إلينا محسوسات مختلفة النوع لا ترد إلى محسوس واحد ، كاختلاف الألوان فيما بينها واختلاف الطعوم واختلاف الروائح ، فما هى قوتها النوعية ؟ وأخيراً لم تكون الأعصاب مكيفة ولا تكون الأشياء مكيفة؟ ما الذى يمنع من يقبل الكيف فى البعض أن يقبله فى الكل؟ اللهم إلا أن يكون هو العناد المذهبى يهون معه التناقض والتهافت .

(ى) على أننا لا نقصد بالموضوعية وجود الكيفيات فى الأشياء كوجودها فى الإحساس ، وأن فى الشيء الملون «إحساساً» باللون وفى الشيء الحلو «إحساساً» بالحلاوة ، كما توهم باركلى . فمن الواضح أن اللون لا يرى إذا لم يكن هناك عين تراه فعلا ، وأنه فى البصر يختلف عنه فى الشيء الخارجى من حيث إن وجوده فى الشيء فيزيقى وفى البصر معنوى . وإنما نقصد أن فى الشيء كيفية لا تتعلق بإدراكنا ، إذا ما أثرت فى العضو الحاس أحدثت إدراكاً . ولا نقصد أن الحواس تمثل لنا الكيفيات دائماً كما هى ، فإن الحاسة مركبة من قوة مدركة وعضو قابل للتأثير الخارجى ، فلها من جانب مادة العضو كيفيات خاصة تمنع من قبولها الكيفيات الخارجية قبولا خالصاً . يضاف إلى ذلك أن بين الشيء والحاسة وسطاً ، وهذا ظاهر للعيان فى البصر والسمع والشم ، وثابت للذوق واللمس فإنه هو اللحم تحت الجلد لأن عضويهما ليسا على سطح الجسم بل فى الداخل ؛ وللوسط كيفياته وتغيراته تتأثر بها الحواس . فإذا اعتبرنا هذين الوجهين ، وهما مادة العضو الحاس ومادة الوسط ، وذكرنا أن المحسوسات المدركة مباشرة هى الواصلة إلى أطراف أعصاب الحواس خلال الوسط ، أدركنا أن الإحساس نسبى إلى حد

ليس بالقليل : فعضو الشم قد يكون دائماً متأثراً بذرات لها رائحتها لاصقة به ، فيتعدل بها إدراك الروائح المتواردة عليه . والطعوم المدركة مباشرة هى المتحللة على اللسان ، أى الأمزجة الناتجة من تحلل المطعومات فى اللعاب ؛ وقد يكون اللسان متأثراً دائماً ببعض بقايا الطعام وبأخلاط الجسم ، فيتعدل بها إدراك الطعم . وليست حرارة الأشياء هى المدركة فى ذاتها ، لأن لجسمنا حرارته ، فلا ندرك سوى الزيادة فى حرارة الأشياء على حرارتنا . وعلى ذلك فنحن لا نحجم عن الإقرار بأن المعرفة الحسية فى مرتبة دنيا ، وأن معنى المعرفة لا يتحقق فيها إلا بنسبة وتفاوت من جراء المادة . ولكنا نقول أيضاً إن العقل يصححها بالمضاهاة وبالاستدلال ، وإن مسألة المعرفة هى فى الحقيقة مسألة العقل لا مسألة الحواس ، كما سبقت الإشارة .

(ك) فمن الشطط اتهام الحواس إطلاقاً . وإذا عدنا على ما رددنا به على الشكاك زيادة فى الإيضاح قلنا إن الحواس صادقة فى إدراك الكيفيات الثانوية لأن هذه الكيفيات هى موضوعاتها الخاصة ، فلا تخطئ فيها إلا عرضاً ونادراً ، وذلك متى اعتل العضو فلم يقبل المحسوس على ما ينبغى : فالمحموم يجد العسل مرًّا لفساد لسانه ، والمصاب باليرقان يرى الأشياء صفراء لاصفرار عينيه ، والمصاب بالدلتونية[1] لا يميز بين الأحمر والأخضر مثلا. ويصحح الخطأ هنا بالرجوع إلى سابق التجربة وإلى شهادة الآخرين . والحواس صادقة فى إدراك الكيفيات الأولية . إلا أن هذه الكيفيات محسوسات خاصة للمس ، ومحسوسات بالتبعية لسائر الحواس ، فاللمس صادق فى إدراكها ما لم يعتره مرض ، وسائر الحواس قد تخطئ فى إدراكها ، والواقع أننا كثيراً ما نخطئ فى إدراك أبعاد الأشياء وأحجامها وأوضاعها لتعويلنا على حس منها وتصديقه فى غير موضوعه الخاص . والسبيل إلى تصحيح الخطأ هنا مراجعة الحس المختص أو حس آخر ،

---

(١) نسبة للعالم الإنجليزى دلتون (١٧٦٦ — ١٨٤٤) الذى كان مصاباً بهذه الآفة فدرسها فى نفسه ونبه عليها .

وبخاصة الاسترشاد بالعقل : فاللمس مثلا يصحح خطأ البصر الذى يرى العصا فى الماء منكسرة لانحراف الضوء وتغير الوسط ؛ ولولا العقل والبحث العلمى لاعتقدنا أن الشمس لا يزيد قطرها على قدم واحدة ؛ وأنها هى المتحركة لا الأرض التى نراها منها ؛ فإن البصر يمثل الشىء كما يرد عليه خلال الوسط ، ويمثل تغير موضع المرئى بالنسبة إلى العين ؛ أما أن المرئى يتحرك أو أن الرائى هو الذى يتحرك فأمر خارج عن موضوع البصر . لذا لا تعتبر هذه الأمثلة وما يشابهها أخطاء له ، فإن فيها جميعاً يسجل ما يصل إليه . — وهذا شأن جميع الحواس ، وما يسمى أخطاء الحواس معظمه فى الحقيقة أخطاء تأويل . فالحواس صادقة فى إدراكها الخاص بالشروط التى بيناها ، وما علينا إلا أن ننتبه إلى مواطن الخطأ فنتفاداه[1] .

(١) من المفيد جداً فى مسألة الإدراك الظاهرى الإلمام بآراء أرسطو ، وقد لخصناها فى ف ى : العضو والوسط ص ١٥٨ ؛ أنواع المحسوسات وقيمة الإدراك فى كل نوع منها ص ١٥٩ — ١٦٠ ؛ الفوارق بين الإحساس والتخيل ص ١٦١ — ١٦٢ ؛ شروط الإحساس الصحيح ١٧٢ .

الفصل الثالث

العقل وإدراك الطبيعة

١٦ — النظريات التصورية :

(ا) إلى هنا قصرنا حديثنا عن المذهب التصورى على مبدئه العام . والآن نعرض للنظريات الخاصة التى اصطنعها أركانه لتعليل علمنا بالطبيعة وتقدير قيمة هذا العلم ، فإنهم ، مع إيمانهم بباطنية المعرفة ، مؤمنون بالعلم الطبيعى الدائر على الأجسام وتغيراتها . وأول اسم يذكر فى هذه المسألة اسم أفلاطون . تحقق وجود معان فى النفس بريئة عن المادة والتغير ، إلى جانب صور المحسوسات المغمورة فى المادة والمتغيرة باستمرار . وبحث عن أصل المعانى ، فبدا له أنها غير مكتسبة من المحسوسات ، وذلك بدليلين : أحدهما أن المعرفة شبه المعروف ، فيلزم أن تكون موضوعات المعانى على نحو معرفتنا لها ؛ والدليل الآخر أن النفس روحية مفارقة للمادة كالمعانى التى تعقلها ، وليس يتأثر الروحى من المادى ، حتى الحس ، لكونه قوة نفسية فهو لا يتأثر من المحسوسات ، وإنما يقع تأثير المحسوسات على أعضاء الحواس فتكوّن النفس فى ذاتها صورة المحسوس . وإذن ففوق المحسوسات أصول لها أو مُثل شبيهة بمعانينا ، عرفتها النفس فى حياة سابقة فى السماوات أو العالم المعقول . وكل إنسان يولد فى هذه الدنيا تهبط نفسه إليه حاصلة على المعانى . فإلى المثل يتجه تعقلنا ، إليها ترجع التعريفات ، وعليها تدور العلوم .

(ب) ولما فكر القديس أوغسطين فى هذه الأقوال تلقاها بالقبول ، ما عدا قولا واحداً هو قيام المثل بأنفسها ، فقد كان أفلاطون جعل منها أصول الجزئيات

بضرب من مشاركة أجزاء المادة فى مثال مثال ، بحيث تتصور أو بحيث تصورها الأفلاطونيون كأنها خالقة ، والمسيحية تقصر قوة الخلق على الله ، فجمع أوغسطين المثل فى العلم الإلهى ، وأرجع علمنا إلى علم الله ، قائلا : « إن عقلنا يرى كل حق فى الحقائق الأزلية » أو الإلهية ، دون أن يقول كلاماً واضحاً فى كيفية هذه الرؤية ، ولكنه تابع الأفلاطونيين فى الاعتقاد بقصور المادة عن التأثير فى الروح ، وفى تكوين النفس لصور المحسوسات ، وفى إدراك المعانى بغير اشتقاقها من الصور المحسوسة المقابلة لها ، وفى هذا ما فيه من التصورية .

(ح) وظهر لدى الفلاسفة الإسلاميين مذهب فى المعرفة يقارب المذهب السابق ، ويبدو واضحاً فى قول الفارابى : « العقل الإنسانى هيئة ما فى مادة مُعدة لأن تقبل رسوم المعقولات ، فهى بالقوة عقل ، وسائر الأشياء التى فى مادة معقولات بالقوة . والفاعل الذى ينقلها من القوة إلى الفعل هو ذات ما ، جوهره عقل ما بالفعل ومفارق للمادة . وإذا حصل فى القوة الناطقة عن العقل الفعال ذلك الشىء الذى منزلته منها منزلة الضوء من البصر ، حصلت المحسوسات المحفوظة فى القوة المتخيلة معقولات فى القوة الناطقة»[١] . وهذا الجوهر «مرتبته فى الأشياء المفارقة (أى عقول الأفلاك فى عرف القدماء) التى ذكرت من دون السبب الأول (أى الله) المرتبة العاشرة » يعنى أنه عقل فلك القمر . ولم يخرج ابن سينا عن هذا التعليم ، بل يكاد يكون كلامه ترديداً لألفاظ الفارابى ، فهو يقول مثلا فى كتاب النجاة : « القوة النظرية تخرج من القوة إلى الفعل بإنارة جوهر هذا شأنه عليها . فإذن هنا شىء يفيد النفس ويطبع فيها من جوهره صور المعقولات . ويسمى بالقياس إلى العقول التى بالقوة وتخرج منه إلى الفعل عقلا فعالا » . ويعين فعله بقوله : « هذا العقل الفعال يفيض منه قوة تسيح إلى الأشياء المتخيلة التى هى بالقوة معقولة لتجعلها معقولة بالفعل» . وكذلك ارتأى ابن رشد ،

---

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ٦٢ — ٦٤ من طبعة القاهرة .

فإنه يقول مثلا (فى كتاب تلخيص ما بعد الطبيعة) : « ماهية العقل الفاعل لهذا العقل منا تصوره هذه الأشياء التى ها هنا » . ففى هذا المذهب ليست المعقولات مرئية فى الله كما قال أوغسطين أو كما عزى إليه أنه قال ، ولكنها نازلة من عقل مجرد فى ذاته يسمونه العقل الفعال أو عقل فلك القمر ، يصدر إلى العقل الإنسانى ضوءاً يجرد به الماهيات الحالة فى المادة ، أو يصدر صور هذه الماهيات ، وصور الماهيات المجردة فى أنفسها ، فنعقلها .

(د) ثم كان ديكارت أول من أظهر التصورية مذهباً واضح المعالم بين المبادئ والنتائج كما ذكرنا . لم يقل كأفلاطون بسبق وجود النفس ، ولكنه اعتقد مثله أنها مشتملة منذ وجودها على معان غريزية أو فطرية بسيطة أولية ، ومن ثمة جلية متميزة ، تؤلف منها أشياء كثيرة ، ومن الأشياء عوالم كثيرة ، فلاتحتاج إلى التجربة إلا لتعلم أى عالم هو موجود فعلا . فهى مستكفية بذاتها . مستغنية عن الطبيعة فى إقامة العلم الطبيعى ، ما دامت واثقة أن الله ضامن صدق المعانى واتساق ترتيبها وإلى الله اتجه أيضاً ليبنتز ومالبرانش وباركلى ، على النحو الذى قلنا ، لأنهم لم يجدوا وسيلة أخرى لتفسير معارفنا وتأييد ثقتنا بها . ولم يفطنوا إلى أن المبدأ التصورى الذى اعتنقوه ، إن لم يمنع من تصور الله ، فإنه يمنع من الاعتقاد بوجود الله ، لأنه يمنع من الاعتقاد بأى وجود .

(ه) وفطن كنط إلى وهن هذا الأساس ، وأخذ على عاتقه أن يشيد نظرية العلم حسب مقتضيات المذهب التصورى ؛ لكن لا التصورية المطلقة الجاحدة للوجود الخارجى ، وإلا فاتتنا مادة العلم ، بل التصورية المعتدلة تعترف بحقيقة للوجود ، بدليل أن الإحساس انفعال ، وأن المنفعل خاضع لتأثير شىء فعّال ، وإن كنا لا ندرك من الأشياء سوى انفعالنا بها . فمضى كنط من القول المأثور : إن العلم مؤلف من قضايا كلية ضرورية ، والتجربة جزئية متغيرة . وساءل نفسه عن السبب فى إمكان القضية العلمية ، فوجد أن الكلية والضرورة إن لم تأتيا من

التجربة ، وهذا مسلم من العقليين والحسيين على السواء ، فلا يبقى إلا أنهما آتيتان من العقل الذى يجحده الحسيون فيقضون على العلم ؛ فمتى آمنا بالعلم آمنا بالعقل حتماً لأنه هو الذى يحيل التجربة الجزئية الحادثة قضية كلية ضرورية، وذلك بأن يضيف إلى التجربة رابطة من عنده : التجربة مثل قولنا : « الشمس تسطع وهذا الحجر يسخن » والقضية العلمية مثل قولنا : « ضوء الشمس يسخن الحجر » ؛ التجربة جمع بين إحساسين وإخبار بحالة شعورية للحاس ، والقضية العلمية تعبير عن علاقة ضرورية بينهما مستقلة عن الشخص الذى يحسهما ؛ والعلاقة هنا علاقة العلية زائدة على التجربة الصرف ومعطية إياها الكلية والضرورة، بمعنى أن ضوء الشمس « علة » سخونة الحجر . وفى العقل اثنتا عشرة علاقة أو « معقولة » يؤلف بها شتى القضايا ، دون أن تكون هى موضوعاً للفكر كالمعانى الغريزية عند أفلاطون وديكارت وليبنتز ، فإن وظيفة العقل هذا الربط فقط ، لا الحكم على حقائق الأشياء . ويطبق العقل هذه العلاقات على الإحساسات بوساطة رسوم فى المخيلة ، لكل علاقة رسم هو العلامة الدالة على أنها هى التى يجب تطبيقها : فرسم الجوهر تصور البقاء فى الزمان ، ورسم العلية تصور التعاقب المطرد فى الزمان . هكذا يتلاقى العقل والحس ، ويتكون العلم الطبيعى ، فيجىء موضوعياً من جهة التجربة، وكلياً ضرورياً من جهة العلاقة العقلية . وهكذا اعتقد كنط أنه أصاب الحق الذى ظل محجوباً عن الإنسانية إلى عهده ، واهتدى إلى المذهب الوسط بين الحسية العاجزة عن تسويغ الكلية والضرورة اللازمتين للعلم ، وبين التصورية المطلقة العاجزة عن توفير مادة العلم .

١٧ — الرد على التصوريين عامة :

(ا) بعد هذا العرض لأشهر النظريات التصورية فى أصل المعانى وفى الصلة بين العقل والحس ، نعرض النظرية التى نرى فيها الحق ، فنعلن على الفور أنها نظرية التجريد الأرسطوطالية التى طالما أشرنا إليها . وهى تعارض تصور النفس

الإنسانية كأنها ملك كريم هبط من السماء حاملا المعانى أو على استعداد لقبولها من روح علوى ، وتقرر أن الحس متصل بالأشياء اتصالا مباشراً ، وأن العقل لا يكتسب معرفة ما إلا إذا تاتى مادتها من الحس ، بحيث تكون الحياة العقلية مرتبطة بالحياة الحسية بل البدنية ، مع تمايزها منهما بالطبيعة والفعل . وآية ذلك أن سوء تركيب الدماغ أو توقف نموه أو ضعف هذا النمو ، يجعل من صاحبه إنساناً غبياً أو أبله أو مجنوناً ؛ وأن ما ينتاب البدن ، وبخاصة الدماغ ، من تعب أو مرض أو جرح أو بتر ، يعطل الذاكرة بل الحياة الفكرية على العموم قليلا أو كثيراً ؛ وأن إدمان التدخين أو السكر أو التخدير يؤدى إلى عواقب من هذا القبيل . ولم يكن شيء من هذا ليحدث لو كانت النفس قائمة فى البدن بذاتها ولذاتها من كل وجه ، فاعلة وحدها جميع أفعالها دون مشاركة ما من جانب البدن.

(ب) ولهذا الأصل العام أثر حاسم فى اكتساب المعرفة ، حسية وعقلية : فإن هذا الاكتساب رهين بفعل أعضاء الحواس ؛ فمن المعلوم أن من عدم حاسة ما من أول أمره عدم معارفها ، كالأكمه لا يتمثل الألوان مهما توصف له . وليس يغنى القول مع أفلاطون وابن سينا وديكارت أن الحواس ضرورية لتنبيه العقل إلى المعانى ، فإن النفس عند الغريزيين جوهر قائم بذاته ، فيكون فى وسع العقل استثارة مدركات الحواس المعطلة ، وذلك إما بالتأمل فى مدركات حاسة سليمة ، أو بالاتجاه إلى العقل الفعال ، أو بخطاب مخاطب ، ولكنه لا يتنبه بوسيلة من هذه الوسائل . بل إن تربية الصم البكم الكمه لتدل على أن تفتح فكرهم وترقيه تابعان لاكتسابهم الإشارات الحسية ، وهى عندهم لمسية ، تقوم مقام الإشارات الممتنعة عليهم . لذا لا يجدى الاحتجاج على قول الحسيين إن المعانى ألفاظ بأن الصم البكم الكمه يحصلون على معان بغير وساطة الألفاظ ، فإنهم يحصلون على معان بإشارات حسية على كل حال .

(ح) وثمة أثر آخر للارتباط بين الحياة العقلية والحياة الحسية ، هو أن تعقلنا مصحوب دائماً بصورة خيالية ، فلا يتعقل عقلنا موضوعاً ما إلا وفى ذات

الوقت تتمثل المخيلة صورة ما ، حتى ولو كان المعقول روحياً . فمتى كان المعقول ماهية شيء مادي تمثلت المخيلة صورة جزئى من جزئيات تلك الماهية ، حقيقى أو مركب . ومتى كان المعقول مجرداً أو روحياً تمثلت المخيلة صورة رمزية ؛ أو لم تتمثل شيئاً واقتصر الأمر على صورة لفظية أى على اسم ذلك المعقول ، فإن الألفاظ تسمع وتقرأ وتلفظ فتخلف فى المخيلة صوراً سمعية وبصرية وعضلية تصاحب تعقل الموضوع الدالة عليه مصاحبة الظل للشيء . وإليك نتائج التجارب العديدة التى أجراها علماء النفس بهذا الصدد : فقد سأل بعضهم لفيفاً من الأشخاص عما يخطر لخيالهم عند سماعهم لفظ « كلب » مثلا ، فقال أحدهم « كلب جيرانى يركض » وقال غيره صوراً خيالية أخرى ؛ وكان من بين الأجوبة بصدد لفظ « قانون » : كتاب قانونى ، قضاة يرتدون الأحمر ، سيدة رافعة ميزاناً ، خطوط متوازية ، تعريف القانون لمونتسكيو ؛ ومن بين الأجوبة بصدد لفظ « لانهاية » : حفرة مظلمة ، كتب رياضية ، العلامة الرياضية ، دوائر ساطعة ، شيء شبيه بالقبة ، أفق يبتعد باستمرار ؛ ومن بين الأجوبة بصدد المجردات العالية « لا شيء » يعنى لا صورة خيالية أو رمزية بل مجرد اللفظ ، كلفظ الله أو النفس حين نفكر فى النفس أو فى الله[1] . ولا تفسر مقارنة التخيل للتعقل على هذه الأنحاء إلا بأن عقلنا متجه أولا إلى الماديات يستخلص ماهياتها مما يغشيها من أعراض مشخصة ، وأنه يتوصل إلى الروحيات ابتداء من الماديات ، بعكس ما يتصور التصوريون .

(د) هذا الاستخلاص أو التجريد يبدو واضحاً فى كون الأعم متقدماً على الأخص فى معرفتنا سواء منها العقلية والحسية : فالعلم بالجسم يحصل فى عقلنا قبل العلم بالحيوان ، والعلم بالحيوان قبل العلم بالإنسان ، والعلم بالإنسان قبل العلم بشخص معين . ونحن نرى الأطفال فى أول أمرهم يميزون الإنسان من اللاإنسان قبل أن يميزوا هذا الإنسان من ذاك ، فيسمون كل رجل أباً وكل

(١) انظر Th. Ribot, L'évolution des idées générales, pp. 129 etsuiv.

امرأة أماً ، ثم يأخذون بتمييز الأشخاص بعضهم من بعض[١] . والوجه الذى يتم عليه التجريد لا يدرك بالوجدان ، بل يستدل عليه بالعقل ، وأول ما يثبته العقل أن ما هيات المحسوسات ليست موجودة مفارقة للمادة على نحو ما نتعقلها ، كما ظن أفلاطون ، ولكنها موجودة فى مادة المحسوسات مغطاة بأعراضها ، وهى بهذا الاعتبار غير معقولة ، فيظل العقل محتاجاً إلى موضوع يتعقله ، وهو يتعقل بالفعل موضوعات كثيرة ، فيلزم أن فى النفس قوة تجرد الماهيات عن المادة البادية فى الصور الخيالية وتجعلها معقولة بالفعل ، فتنفعل بها قوة أخرى وتتعقلها ، كما ينفعل الحس بموضوعه فيحسه .

(ﻫ) فى النفس عقلان : أحدهما المتعقل ، وهو الذى نسميه العقل اختصاراً ، وقد سمى بالعقل المنفعل للدلالة على أنه خلو من المعقولات فى الأصل ومضطر لقبولها بعد التجربة ؛ والعقل الآخر هو المجرد ، وقد سمى بالعقل الفعال بالقياس إلى المنفعل لأنه هو الذى يجرد ماهيات المحسوسات ويعرضها على العقل المنفعل فيخرجه من القوة إلى الفعل . ولا سبيل إلى الاستغناء عن هذا العقل الفعال بإضافة التجريد إلى العقل المنفعل نفسه ، لأنه ما دام منفعلاً ومنتظراً القبول كى يفعل فليس فى وسعه ، ولا فى وسع أى موجود ، أن يخرج بذاته من القوة إلى الفعل . إنما نستغنى عنه لو اعتقدنا مع أفلاطون أن المثل قائمة بأنفسها ومؤثرة فى النفس كما تؤثر المحسوسات فى الحواس ، وهذا اعتقاد باطل . على أن التسليم به تسليم بوجوده فقط وبمفعوله الذى هو الماهية المجردة ، ولا ينطوى على العلم بطريقة فعله ، فإن هذه الطريقة خافية علينا كل الخفاء . وقد شبهه أرسطو بضوء الشمس الذى هو واحد بعينه ويبرز ألواناً وأشكالاً مختلفة باختلاف الأشياء الواقع عليها . فنستطيع أن نقول إن العقل الفعال عبارة عن ضوء روحى ، وإن فعله هو « إضاءة » الصورة الخيالية وإبراز الماهية الكامنة فيها . العقل الفعال علة رئيسية ، والصورة الرئيسية علة مرءوسة مثلها مثل قلم الكاتب أو ريشة المصور

(١) أرسطو : كتاب السماع الطبيعى ، ف ١ .

أو أى آلة أخرى تقبل من الفاعل قوة فتحدث معلولا أرقى منها ما دامت فى يده؛ والماهية المجردة روحية معقولة ، فهى أرقى من الصورة الخيالية المحسوسة ، وليست تكفى هذه لإحداث المعقول .

(و) هذه النظرية فريدة بين النظريات العارضة لتفسير أصل المعانى ، فإنها تدع للمعانى طبيعتها العقلية ، وتبين كيفية الانتقال من المحسوس إلى المعقول بتجريد عقلى ؛ فتضمن موضوعية المعقول ، بينما النظريات الحسية لا ترى فى المعانى سوى أنها مختصرات للمحسوسات مكتسبة بتجريد حسى أى بتفصيل المحسوس إلى أجزائه كما هى فى الواقع ؛ وبينما النظريات التصورية تضع المعانى فى النفس وضعاً ، أو فى عقل مفارق يفيضها على النفس ، دون أن توفر للعقل أية صلة بالحس ، اللهم إلا تلك الصلة التى نجدها عند أفلاطون بين المعنى الغريزى وبين الإحساس ، والتى تقضى فى الحقيقة على الغريزية ، من حيث إنها تتضمن أننا نتعرف على المعنى فى الإحساس نفسه ، فنتذكر الإنسان مثلا عند رؤية زيد من الناس ، فلا يبقى وجه حاجة لقيام المثل بأنفسها ومشاهدتنا لها فى حياة سابقة .

(ز) كما لا يبقى وجه لدعوى التصوريين المحدثين أن المعنى محض صورة معقولة دون مقابل فى الخارج ، فإن المسألة لا تعدو أحد أمرين : فإما أننا نتعقل المعنى بمناسبة الإحساس دون أن نراه متحققاً فيه ، وحينئذ فلا يسوغ لنا أن نطلق المعنى على جزئياته وتكون جميع أحكامنا باطلة ؛ وإما أننا نرى المعنى متحققاً فى الإحساس ، وحينئذ فلا تعود بنا حاجة لاعتباره سابقاً على التجربة أو آتياً من مصدر آخر . إن هؤلاء التصوريين اسميون فى الواقع مع اعترافهم بوجود المعانى فى الذهن ، فإنهم يصلون إلى نفس النتيجة وهى قطع الصلة بين العقل والأشياء . قلنا ضد الحسيين إن الألفاظ دلالات على المعانى ، ونقول الآن ضدهم وضد التصوريين إن المعانى دلالات على الأشياء ، نطبقها عليها بقولنا مثلا « زيد إنسان » و « عمرو إنسان » وهذا التطبيق دليل على المطابقة بين

الطرفين ، وتقرير للعلم إذ كان العلم إدراكاً لحقائق الأشياء فى معانيها الكلية ، وكان الحكم العلمى كلياً ضرورياً ، لا بتطبيق العقل على الحدين مقولة جوفاء غريزية فيه دون إدراك ضرورة الارتباط بينهما ، بل لكون ذلك الحكم يضيف إلى الموضوع محمولا يخص ماهية الموضوع الممثلة فى الذهن بالمعنى المجرد . وهكذا تفسر نظرية التجريد أيضاً الأحكام المستفادة من التجربة والمرفوعة إلى مقام القوانين الثابتة التى هى أركان العلم .

١٨ — الرد على كنط :

(ا) أما كنط الذى حرص على التوسط بين الحسيين والعقليين فلم يوفق إلا إلى توسط ظاهري فقط هو نتيجة جمع صناعى بين عناصر متناقضة ، وما إن ينكشف تناقضها حتى ينقسم المذهب على نفسه ويتبدد شذر مذر . ونحن ندل على سبعة تناقضات : التناقض الأول قائم بين اعتقاده بالضرورة فى الحكم العلمى وبين بقائه على التصورية ، فإن الحكم إذا دققنا فيه النظر ، يفضى بنا إلى الوجود ، وذلك بأنه متجه إلى الموضوع حاكم عليه فى ذاته ، موجوداً كان أو ممكن الوجود ، فيقول إن الموضوع « هو » المحمول ، فإن الرابطة « هو » تؤكد الموضوع وتؤكد حصول المحمول له فى واقع الأمر .

(ب) التناقض الثانى بين الكلية والضرورة الباديتين فى الحكم العلمى وبين تأليف هذا الحكم من حدين مستفادين من التجربة الجزئية الحادثة : فما يجيء من التجربة ليس بين حديه نسبة ضرورية ، فكيف يسوغ إيقاع مثل هذه النسبة بين حدين بريئين منها ؟ إن الحكم العلمى شيء غير مفهوم فى فلسفة كنط ، ولا يفهم إلا بنظرية أرسطو فى التجريد التى ترفع الشخص والحدوث عن الموضوع والمحمول ، وإلا بقى الحكم العلمى بغير تفسير لا من جهة التجريد ولا من جهة العقل .

(حـ) التناقض الثالث بين تصورية المقولات وموضوعيتها : فهى قوالب

جوفاء لا يجوز أن تتخذ موضوعات معرفة ؛ وهى فى نفس الوقت كثيرة متباينة الآحاد يحمل كل منها اسماً : أفليس يلزم عن هذا أن لها تعريفات وأنها من ثمة معلومة ولو إلى حد ما ؟ إن كنط يجادل فى مقولة العلية وفى غيرها من المقولات ، وهو يقول إننا نتصور المكان والزمان ولو لم يشتملا على شيء : فكيف تكون المقولات ، وكيف يكون المكان والزمان صورة ومادة فى آن واحد ؟ لقد احتاج كنط إلى الصور العقلية لكى يوفر للعلم أساساً من الكلية والضرورة ، ذلك الأساس الممتنع على المذهب الحسى لإنكاره العقل ، فلم يزد بها على مدركات التجربة سوى مجموعة من الألفاظ لا يمكن أن تحيل الحكم التجريبى حكماً علميًّا .

(د) التناقض الرابع بين اعتباره العلية مجرد مقولة لا يجوز تطبيقها إلا للربط بين ظاهرتين محسوستين ، كما هو شأن سائر المقولات ، وبين استخدامه إياها كما لو كان لها قيمة وجودية ، وذلك فى مواضع كثيرة جدًّا ، أهمها اثنان : أحدهما وجوب المكان والزمان والمقولات لتعليل الكلية والضرورة فى المعرفة الإنسانية كما تقدم ، والآخر وجوب الأشياء لتعليل انفعالية الإحساسات ، وفى الحالين لا وجوب إلا لعلة موضوعية .

(ه) التناقض الخامس بين إثبات وجود الأشياء وبين امتناع معرفتها : فإنه يقول إننا لا نعرف سوى الظواهر ، أى انفعالاتنا بالأشياء ، فأية فائدة تعود إذن من الأشياء إذا كان تأثيرها لا يدل عليها ؟ وما الظاهرة إن لم تكن « ظهور » الشيء ؟ وبينما يقول إن الأشياء غير مدركة أصلا ، نراه يحلل طبيعة العقل ، ويزعم أنه يعرفه تمام المعرفة ، وأن هذه المعرفة هى التى تنتج له أننا لا نستطيع معرفة الأشياء ، فإن قال إنه يصل إلى معرفة طبيعة العقل بتحليل أفعال العقل ، قلنا : وإذن فنحن نستطيع أن نعرف أى شيء بتحليل ما ننفعل به عنه من صفات وأفعال .

(و) التناقض السادس بين مفهومات المقولات ومفهومات الرسوم الخيالية المقول إنها دالة عليها : ذلك بأن كنط يعين البقاء فى الزمان علامة على الجوهر ،

فى حين أن البقاء فى الزمان قد يتفق للعرض أيضاً ، وقد لا يتفق للجوهر إذا لم يدم الجوهر سوى لحظة . وترتفع الحاجة إلى علامة بتعريف الجوهر بأنه الماهية المتقومة بذاتها ، وتعريف العرض بأنه الماهية المتقومة بالجوهر. ويعين كنط التعاقب المطرد علامة على العلية ، فى حين أن التعاقب المطرد لا يدل دائماً على العلية ، بل قد يكون محض تعاقب . ويعين تقارن أعراض جوهرية علامة على التفاعل ، فى حين أن تقارن الأعراض لا يلزم حتماً عن التفاعل ، بل قد تكون أعراض كل جوهر لازمة عن هذا الجوهر نفسه . ويعرّف الإمكان بأنه الوجود فى زمان ما ، والضرورة بأنها الوجود فى كل زمان ، على حين أن الممكن قد يكون أزلياً أبدياً ، كالعالم فى افتراض قدمه وعدم فنائه ، مع افتقاره إلى موجد باعتباره ممكناً فى ذاته ، ومن ثمة فى كل آن ، فما دام الإمكان هو الوجود فى زمان ما ، فمن الممكن أن يتكرر هذا الوجود إلى غير نهاية ولا يقصر على قسم من الزمان . أما إذا عرفنا الممكن بأنه ما وجوده مفتقر إلى غيره ، وعرّفنا الضرورى بأنه الموجود بذاته ، ارتفع كل لبس ، وبأن السبب فى دوام الضرورى فى كل زمان . وعلى ذلك فليس يوجد عند كنط تفسير لتطبيق المقولات على ظواهر التجربة .

(ز) التناقض السابع بين الإقرار بالعلم وإنكار الماهيات الطبيعية ، وهذه مسألة الاستقراء فى فلسفة كنط : فإن الأشياء مطردة الأفعال ، حتى إننا نتوقع منها أفعالا معينة استناداً على قانون طبيعى ، فتقع هذه الأفعال ، فما السبب فى عودة الظواهر طبقاً للقانون ، وكيف نستطيع الجزم بأن الظواهر تطرد بالنظام المعهود ، وأن المستقبل يجىء على غرار الماضى والحاضر ، وفلسفة كنط ترفض الماهيات وثباتها ؟ إن إعتقدنا بضرورة القوانين سلمنا بالمطابقة بين العقل والوجود ؛ وإن لم نعتقد بتلك الضرورة لم يبق لدينا ضمان للعلم . فجملة القول فى النظريات التصورية أنها تخفق فى إقامة الصلة بين الحس والعقل من جهة والطبيعة من جهة أخرى .

الفصل الرابع

العقل وما بعد الطبيعة

١٨ — تعريف ما بعد الطبيعة :

(ا) خلص لنا من الفصل السابق أن عقلنا يدرك الموجودات الطبيعية أولا وبالذات ، يبدأ بها ، ويعلمها فى أنفسها كما هى ممثلة فى الحواس وفى الذاكرة والمخيلة . والآن نريد أن نبين أن الموجودات الطبيعية ما هى إلا موضوعه الخاص به بما هو إنسانى ، أى باعتباره عقل نفس متحدة ببدن ، وأن له موضوعاً عامًّا باعتباره عقلاً بإطلاق ، يجاوز الطبيعة المحسوسة إلى أصولها وشروطها غير المحسوسة ، فيمتد إلى مطلق الوجود ، أى إلى كل موجود أيًّا كان ، وإلى معنى الوجود الكامن فى كل ما يتعقل وفى كل فعل من أفعال العقل ، وإن لم يكن تعقله فى هذا المضمار أولا بل لاحقاً على تعقل الماديات ، ولم يكن بالذات بل كان بالاستدلال ، فيصل إلى علم ما بعد الطبيعة الذى لا بد من تعيينه أدق تعيين وتمحيص الآراء فيه ، كى نحيط بمجال العقل بأكمله ، ونطمئن إلى صحة أفعاله وصدق معقولاته .

(ب) فمن جهة امتداد العقل إلى كل موجود ، لما كانت المعرفة تشبّه العارف بالمعروف تشبهاً معنويًّا كما قلنا ، فإنه إذا حصل شبه المعروف فى النفس ، محسوساً كان أم مفعولاً ، صارت النفس هى المعروف ، لأن لا ماديتها تسمح لها بقبول كل صورة ؛ فتصير مرآة الوجود بانعكاس مختلف الموجودات على صفحتها غير أننا ندرك الروحيات بعد الماديات ، ونلقى صعوبة فى هذا الإدراك فلا نستطيع أن نكوّن عن الروحيات معانى ذاتية أو مطابقة لها ، بل ندركها بطريق غير مباشر هو طريق الاستدلال ، فنستدل بالمعلول على العلة ، وبالعرض على

الجوهر ، ونتعقل الجوهر الروحي بمعان مستفادة من الماديات ، ونعبر عن تعقلنا إياه بألفاظ تدل أول ما تدل على الماديات . هكذا نعرف وجود الله من حيث هو علة وجود العالم ، ونعرف صفاته ضرباً من المعرفة بمجاوزة صفات المخلوقات إلى كمالها الأقصى ، وتنزيهه تعالى عن حدودها ونقائصها . ولو صح المذهب التصوري وكان في النفس معان غريزية أو فائضة من عقل أعلى ، للزم عن ذلك أن لدينا معاني ذاتية أو مطابقة عن الموجودات الروحية ، وعما يفوتنا إدراكه بالحس من الماديات ، وقد لاحظنا أن كلتا النتيجتين باطلة . وهذا موقف وسط بين الحسية المحجمة عن مقاربة المعقولات ، وبين التصورية الزاعمة أن عقلنا كفء لإدراك المعقولات والروحيات كما هي في أنفسها .

(ح) ومن جهة إدراك العقل للوجود بما هو وجود ، فإن هذا المعنى أول ما يحصل في تصور العقل ؛ ذلك بأن الوجود هو العنصر المشترك بين الموجودات على اختلافها ؛ وبين معلومات العقل ، كما أن اللون مثلا هو العنصر المشترك بين مدركات البصر . إن معنى الوجود أبسط المعاني وأعمها ، وهو الوجه الذي يدرك به العقل كل موجود : ففي التصور الساذج يعبر العقل (تعبيراً يتفاوت وضوحاً) عما هو الشيء أو ماهيته ؛ وفي الحكم يقول العقل قولا صريحاً ما هو الشيء في ذاته أو بالنسبة إلى غيره ، أي يثبت العقل وجود الشيء وفقاً لماهيته فيقول « الأرض هي كروية » أو ينفي حكماً يأبى قبوله ، والحكم صادق إذا وافق ما هو موجود ، أو ممكن الوجود ، فإن الممكن ما ليس يحول دون وجوده بالفعل حائل من ماهيته ، بل تلزم له صفاته بقوة ماهيته ؛ وفي الاستدلال إذ يقارن العقل بين المقدمتين يرى فيهما علة وجود النتيجة ، وأن الأمر لا يمكن أن يكون بخلاف . وكلما أثبتنا شيئاً لشيء ، سواء بحكم واحد أو باستدلال ، فنحن نعني أن الأمر هو كذلك في الحقيقة ويستحيل أن يكون غير ذلك . فإثبات وجوب وجود شيء لشيء ، وإثبات امتناع وجود شيء لشيء ، وإثبات امتناع عدم وجود شيء لشيء ، كل أولئك إثبات مبني على ضرورة الوجود . فليتأمل في هذا من قد يجد

غموضاً فى قولنا إن الموضوع العام للعقل هو الوجود من حيث هو كذلك أو مطلق الوجود . وليتأمل فى اللاوجود المطلق والتناقض والامتناع ، يجدها أموراً غير معقولة لا يقابلها معنى ذاتى فى الذهن ، بل يقابل اللاوجود معنى الوجود المسلوب ، ويقابل التناقض معنى الاتساق المقتضى للوجود ، ويقابل الامتناع معنى الضرورة أو معنى الإمكان ، أعنى وجوب الموجود ، أو وجوب عدم وجوده ، أو إمكانه .

(د) فعلم ما بعد الطبيعة هو علم مطلق الوجود ولواحقه الذاتية ، أو علم الأمور العامة كما قال المتكلمون ، يعنون أعم الأمور فى الوجود وفى العقل . وقد دعى بما بعد الطبيعة لأنه فى الواقع يعلم لنا بعد الطبيعيات ، ولأن من شأن عقلنا أن يتأدى من المحسوس إلى المعقول . لكنه الأول من حيث المرتبة ، فإنه أوضح العلوم وأوثقها لبساطة موضوعاته وبداهتها ، ولتعلق سائر العلوم به كما يتعلق المركب بالبسيط والجزئى بالكلى . لهذا دعاه أرسطو بالفلسفة الأولى . وتتبين ضرورة هذا العلم من وجهين : الوجه الأول أن ما عداه من العلوم علوم جزئية ينظر كل منها فى وجهة من وجهات الوجود : فالرياضيات تنظر فى الوجود الطبيعى من حيث هو كم ، والطبيعيات تنظر فى جوهر هذا الوجود وفى تغيراته ، فلا بد من علم كلى يتناول الوجود بالإطلاق مجرداً من كل تعيين ، أى يتناول الوجود المشترك بين الموجودات ومبادئه وعلله . والوجه الثانى لضرورة هذا العلم أن العلوم الجزئية تسلم مقدماتها تسليماً ولا تبرهن عليها لما هو معلوم من أن البرهان يستند على مقدمات أعم من النتائج ، فإذا تناول صاحب علم ما مقدمات هى أعم من مقدمات علمه فقد خرج عن موضوع علمه وعن مناهجه واشتغل بعلم أعلى . ولما كان لا بد من البرهان فإن العقل يرتقى من مقدمات إلى أخرى أعم حتى يصل إلى قضايا هى أعم المقدمات وأبسطها لاقتصارها على معنى الوجود وعلى ما يلائم الوجود بالذات . فلا بد من علم كلى يستخلص هذه المبادئ ويجلوها ويدافع عنها أو تبقى المعرفة ناقصة غير قائمة على أساس .

(هـ) وإذا ما ثبتت لدينا مبادئ الوجود التى هى مبادئ العقل ،

ورددنا على اعتراضات المفكرين وحللنا إشكالاتهم ، انفسح أمامنا الوجود بأجمعه فأثبتنا النفس وأثبتنا الله؛ حتى إذا ما أتينا إلى الأخلاق ووجدناها تفتقر إلى معرفة ماهية الإنسان وأصله ومصيره ، وإلى معانى الحرية والخير والفضيلة والجزاء والواجب والحق والعدل ، فلن ننكرها كما يفعل الحسيون بدعوى أن ليست هناك ماهيات ، وأن ليس لنا من موضوع معرفة سوى المحسوس ، وأن العلم إنما يقرر ما هو كائن لا ما يجب أن يكون ؛ ولن نضعها وضعاً دون تعقلها كما يفعل كنط وأتباعه من التصوريين ، بل نتناول مبادئها من الفلسفة الأولى ونبرهن عليها بهذه المبادئ ، فيبدو لنا الوجود معقولا فى جميع نواحيه ، وترد إلى العقل الجليل المقدس (كما يصفه أفلاطون) مكانته السامية ، ويبين بكل جلاء أن ما بعد الطبيعة لا يعنى ما وراء الوجود وما فى عالم الخيال ، وإنما هو علم صميم الوجود ، وأساس العلوم وتاجها .

١٩ — مذاهب شتى :

(ا) خصوم هذا العلم إذن هم التصوريون والحسيون : فأما التصوريون فبمقتضى مبدئهم القائل إن المعرفة مقصورة على التصورات ولا تتعداها إلى الموجودات ؛ وأما الحسيون فبمقتضى مبدئهم القائل إن المعرفة مقصورة على المحسوس ، فضلا عن مشاركتهم فى المبدأ التصورى . غير أن ديكارت ومالبرانش وسبينوزا وليبنتز وباركلى لم يفطنوا إلى مقتضى المبدأ التصورى ، فظلوا على فطرة العقل واعتقدوا بموضوعية المعانى والأحكام والاستدلالات ، وخرجوا من الفكر إلى الوجود بلا تحرج ، متحدثين عن النفس وعن الله وعن مسائل ما بعد الطبيعة عامة . فلما أنكر لوك وجود المعانى الغريزية ، ومقدرتنا على إدراك الماهيات والجواهر ، ومنها نفسنا ذاتها ، ونوع علاقتها بالبدن ، ومنها الله وصفاته ؛ ولما نقد هيوم المبادئ العقلية ، وبخاصة مبدأى العلية والغائية ، تنبه التصوريون حينذاك إلى المعنى العميق لمذهبهم وضرورة الاختيار بينه وبين ما بعد

الطبيعة . ووجد فلاسفة أرادوا الجمع بين الطرفين لما لهذا العلم من أهمية بالغة لحياتنا الأخلاقية والروحية ، وابتكر كل منهم طريقة تحقق معناه . إن محاولاتهم لحقيقة بالنظر قبل الخوض فى ما بعد الطبيعة كما نراه ورد الحملات عليه فى مسائله المختلفة ؛ وإن ردودنا على هاته المحاولات لكفيلة بزيادة إيضاح ماهية هذا العلم بعد تعريفنا الموجز له . فنبدأ بمذهب كنط ، ونمضى مع التاريخ إلى أوجست كونت ، فإلى هربرت سبنسر ، فإلى وليم جيمس ، وأخيراً إلى هنرى برجسون .

(ب) رأينا أن كنط يحلل الحكم إلى مادة مستفادة من التجربة ، وصورة يطبقها العقل عليها ، وأن الحكم لا يعد مقبولا إلا إذا اشتمل على مادة أو حدس حسى . وما بعد الطبيعة يدعى إدراك النفس والحرية والله ، ويخوض بصددها فى مسائل كثيرة . ولكن هذه الموضوعات خارجة عن نطاق التجربة ، وليس لنا بها حدس عقلى ، فتطبيق المقولات عليها تطبيق صور على صور لا على أشياء موجودة ومعلومة . هذا حكم العقل النظرى على قيمة ما بعد الطبيعة ، بيد أن هذه المعانى الثلاثة « حاجات » جوهرية لنا ، وليست ترمى الفلسفة النقدية إلى إبطالها ، بل فقط إلى بيان أن ليس باستطاعة عقلنا البرهنة عليها . فالباب مفتوح للإيمان بها إن وجدت واسطة لذلك . والواسطة موجودة ، وهى الأخلاق . وتقوم الأخلاق على معنى الواجب ، وليس الواجب ممكناً إلا بالحرية : فإنه إذا كان على الإنسان واجب كانت له القدرة على أدائه . وأداء الواجب هو السبيل إلى تحقيق سعادتنا وليس فى طاقة الإنسان أن يصير قديساً ، ولكنه يستطيع أن يترقى إلى غير نهاية نحو القداسة ، ولكى يمكن هذا الترقى اللامتناهى يلزم أن تدوم شخصيتنا : وذلك هو خلود النفس . ويلزم أن يؤثر فى الطبيعة فاعل تتحد فيه القداسة والسعادة اتحاداً تامًّا ، أى أن يوجد الله . فالحرية والخلود والله موضوعات يؤدى إليها العقل العملى مع عجز العقل النظرى عن البرهنة عليها .

(ح) هكذا اعتقد كنط أنه أنقذ ما بعد الطبيعة من إنكار المنكرين ، وهو لم يفعل إلا أن اصطنع حجج العقليين فى إثبات المعانى الثلاثة من الوجهة

الأخلاقية ، ولكنه بإنكاره الحدس العقلى قد أشبه الحسيين وأسقط حقه فى الانتقال من معنى الواجب إلى معانى ما بعد الطبيعة ، إذ من الواضح أن هذه المعانى ليست موضوع حدس حسى ، فإذا لم يكن لنا حدس عقلى امتنع علينا البلوغ إليها . إن الحدس على العموم إدراك موضوع ما بحضور هذا الموضوع لدى القوة المدركة[1] . فالحدس الحسى إدراك الموضوع بسبب حضوره للحس الظاهر ، كالأشياء الخارجية ، أو للوجدان ، كأفعالنا الباطنة ووجودنا الذاتى . والحدس العقلى إدراك حقيقة المعانى والمبادئ البديهية : فإدراك المعنى المجرد حدس عقلى ، ولو أن العقل غير متصل بالمحسوس مباشرة ، ولكنه متصل بالصورة الخيالية الممثلة للمحسوس والتى يجرد منها المعنى . فالحدس ههنا إدراك شىء حقيقى بحضور صورة هذا الشىء لدى العقل . وكذلك إدراك الرابطة فى الحكم ، وإدراك لزوم التالى من المقدم فى الاستدلال هما نوعان من الحدس العقلى . فموضوعات ما بعد الطبيعة ندرك وجودها بحدس حسى لمعلولاتها ، ثم ندركها هى ، لا فى أنفسها ، بل بتعيين ماهيتها وخصائصها تبعاً لمفاعيلها المدركة بالحس .

(د) فليس بصحيح أن العقل النظرى عاجز عن البلوغ إلى ما بعد الطبيعة

---

(١) هذا المعنى عارض للفظ العربى باصطلاح الفلاسفة . فإن لفظ الحدس يعنى لغة الظن والتخمين ؛ ويقال « هو يحدس » أى يقول شيئاً برأيه . فنقله الفلاسفة إلى ما أرادوا من معان ؛ وعرفه ابن سينا تعريفات عدة . فقال فى النجاة تارة : « الحدس حركة إلى إصابة الحد الأوسط إذا وضع المطلوب ، أو إصابة الحد الأكبر إذا أصيب الأوسط ؛ وبالجملة سرعة الانتقال من معلوم إلى مجهول ، كن يرى تشكل استنارة القمر عند أحوال قربه وبعده من الشمس فيحدس أنه يستنير من الشمس » . وواضح أن الحد الأوسط والحد الأكبر ليسا من أصل العربية ، وأن المعنى العربى لا يتضمن بالضرورة سرعة الانتقال . وقال أيضاً : « يمكن أن يكون شخص من الناس مؤيد النفس بشدة الصفاء وشدة الاتصال بالمبادئ العقلية (التى هى العقول المفارقة) إلى أن يشتعل حدساً أعنى قبولا لإلهام العقل الفعال ، فترتسم فيه الصور التى فى العقل الفعال ، إما دفعة وإما قريباً من دفعة » . وهذا أيضاً معنى القبول الدفعى لأمر يقينى . وقال : « مبادئ التعليم الحدوس ، فإن الأشياء تنتهى لا محالة إلى حدوس » . وفى هذه النصوص لا أثر للظن والتخمين ، وإنما الظاهر فيها أن الحدس إدراك لأمور بديهية . فلفظ الحدس يبدو أقرب الألفاظ لأداء معنى intuition وقد ذاع فعلا بهذا المعنى فى عهدنا الحاضر .

والخوض فى مسائله ، وكنط نفسه يقدم لنا الشاهد على ذلك بتدليله الذي لخصناه : فما هذا التدليل إلا نظر فيما يترتب على معنى الواجب المعلوم بالوجدان من نتائج نظرية ؛ والأدلة التى يوردها كنط قد وردت من قبله بزمن طويل . إنه يمضى من الواجب إلى الحرية ، ومن النفس إلى الخلود ، ومن الخلود إلى الله ، بقوة ارتباط هذه الحدود فيما بينها ، فهو إذن يستدل استدلالا نظرياً ، ويقر بمبدأ العلية وبلزوم التالى من المقدم ، وكل هذا حدس عقلى ، إن جاز هنا فهو جائز فى سائر المسائل على نفس النهج ، وصار فى مقدور العقل النظرى أن يقيم ما بعد الطبيعة دون دوران من العقل النظري إلى العقل العملى . فكنط يؤيد مذهب الحدس العقلى من حيث لا يدرى ، ويقدم الشاهد على قوة فطرة العقل وغلبة الطبع للتطبع .

(ﻫ) ويكاد يكون مذهب أوجست كونت مرسوماً على غرار مذهب كنط ، فإنه يبدأ بنقد العقل وبيان نسبية المعرفة ، لكن لا بامتحان أفعال العقل ومعانيه ومبادئه ، فقد يكون هذا لوناً مما بعد الطبيعة ، بل باستعراض تاريخ العقل كما تخيله هو ، فيقول إن العقل قد مر بأدوار ثلاثة : دور لاهوتى أو دينى ، ودور ميتافيزيقى أو فلسفى ، ودور واقعى أو علمى . ففى الدور اللاهوتى كان الإنسان يتوهم الظواهر حادثة بفعل كائنات عليا أو آلهة ؛ وفى الدور الميتافيزيقى استبدل بالعلل العليا عللا خفية فى باطن الأشياء ، وما هى إلا معان مجردة جسمها له الخيال ، فقال العلة والجوهر والماهية والقوة والله والنفس والحرية ، إلى غير ذلك من المجردات الجوفاء . وأخيراً وصل إلى الدور الواقعى فأدرك استحالة الحصول على معارف مطلقة من هذا القبيل ، وقصر همه على تعرف الظواهر واستكشاف قوانينها . هذه الطريقة هى التى أفلحت فى تكوين العلم ، وهى التى يجب أن تحل محل الفلسفة ، فكلما أمكن معالجة مسألة بالملاحظة والاختبار انتقلت هذه المسألة من الفلسفة إلى العلم وكان حلها العلمى هو الحل النهائى . فالمذهب الواقعى يتوخى الواقع المحسوس ، ويتجاهل النظريات الفلسفية جميعاً ،

لا يفندها ولا يقرها ، لأنها ميتافيزيقية خالية من كل معنى ؛ ويستعيض عن الميتافيزيقا بفلسفة العلوم ، أى بترتيب النتائج العلمية والبلوغ إلى أقل عدد مستطاع من القوانين الكبرى ؛ وبذا يفترق عن المادية والإلحاد ، فإنه لا ينكر النفس والله ، ومثل هذا الإنكار ميتافيزيقا أيضاً ، وموضوع الميتافيزيقا غير مدرك ، يشبه (على حد قول « ليترى » أنبه تلاميذ كونت) بحراً تضرب أمواجه شواطئنا ولا نملك لخوضه سفينة ولا شراعاً .

(و) فدعامة المذهب نظرية الأدوار الثلاثة . لكن أحداً لا يستطيع أن يقيم الدليل على أنها تاريخية . فإن قيل إن الدور اللاهوتى يوافق ما قبل التاريخ وأوائل العهد التاريخى ، أجبنا : إن الإنسان قد عاش فى تلك العصور الطويلة وهو يحارب قوى الطبيعة ويستغل ذخائرها ويخترع الصناعات للاستقواء فى تلك الحرب وذلك الاستغلال ، وإن كل هذا لم يكن ليتسنى بغير الملاحظة الدقيقة والوقوف على طبائع الأشياء . وإن قيل إن الدور الميتافيزيقى يوافق العصر القديم ، سألنا عن الأرصاد الفلكية ، والصناعات المختلفة فى المدنيات الشرقية ، وطب بقراط ، وهندسة إقليدس ، ومخترعات أرشميدس ، وطبيعيات أرسطو ومنطقياته وأسلوبه التجريبى فى علوم الحياة ، وفلسفة ديموقريطس وأبيقور ، وكيمياء العصر الوسيط : أليست هى أدخل فيما يدعوه كونت بالروح الواقعى منها فى التفسير بقوى خفية وحجج لفظية ؟ وإن كونت ليعترف بأن الرياضيات واقعية منذ آلاف السنين ، أي منذ الدور اللاهوتى ، بل بأنها لا يمكن أن تكون إلا واقعية ، فكيف يقال إن العقل لم يعرف الروح الواقعى إلا فى العصر الحديث ؟ وإن قيل إن الدور الواقعى يوافق العصر الحديث ، أحلناهم إلى ما هو باد فى الفلسفة الحديثة من الاهتمام البالغ بالأخلاق وبالدين ، ولاحظنا أن كونت نفسه وضع « ديانة الإنسانية » فى أواخر حياته لا فى شبابه كما تقتضى نظريته .

(ز) الأحق أن يقال إن اللاهوت والفلسفة والتجربة مظاهر الحقيقة الشاملة

وإنها قد تقارنت فى الأفراد والأمم والعصور وتكاملت مع تفاوت تبعاً لمؤثرات مختلفة. وعلى فرض أن الفكر يتطور فى الفرد وفى الإنسانية على هذا الترتيب الثلاثى ، فليس ينال هذا من قيمة العقل فى شىء ، فما كان التطور التاريخى مرادفاً للارتقاء ضرورة ، وما كان الخطأ نافياً وجود الحقيقة وإمكان الكشف عنها . لقد قضى الناس آلاف السنين وهم يعتقدون أن الأرض ساكنة ثابتة وأن الشمس تشرق وتغرب ، كما اعتقدوا أخطاء علمية لا عداد لها ، فهل يعتبر هذا اعتراضاً على العلم الحق وسبباً للتنكر له ؟ فلمَ تعتبر أخطاء العقل مطاعن فى مقدرته وهو قمين بتصحيحها؟ ولمَ يتخذ من الأخطاء فى الفلسفة والدين أسلحة ضدهما وفى مقدور العقل أن يصل فيهما إلى كثير من الحقائق ؟ هذا فيما يختص بالأدوار الثلاثة .

(ح) أما فيما يختص بالفلسفة ، فإن مصدر الحملة عليها أن كونت قد أساء فهم معناها ، وأنه توهم أن العلم الواقعى يكفى نفسه ولا يفتقر إلى أساس فلسفى . والواقع أن العلم الواقعى لا يذهب إلى المسائل القصوى الدائرة على المعرفة إطلاقاً ، فلا يبرر أفعال العقل من تصور وتصديق ، ولا المبادئ الكلية الضرورية . ولا القوانين العلمية التى هى عند كونت وأضرابه أقصى ما تصل إليه المعرفة كأنها قد وضعت أنفسها وكأنه يمكن أن يكون لها أصل ومحل غير ماهيات الأشياء . وليس يغنى العلم الواقعى شيئاً عن الفلسفة ، فليست « فلسفة العلوم » التى يريد الواقعيون أن يقيموها مقام الفلسفة بمغايرة للعلوم الطبيعية حتى تعد علماً جديداً وتعلق عليها آمال جديدة ، فإن النتائج الكبرى للعلوم هى من جنس العلوم . أما المسائل الفلسفية فمتمايزة منها موضوعاً ومنهج بحث ؛ وإذا كان منها ما يحتمل أن يبحث تجريبيًّا ، كمسائل المادة والحياة من نامية وشعورية ، فإن هذه المسائل أنفسها تقتضينا النظر فيها من وجهة فلسفية ، وإن من مسائل الفلسفة ما لا يحتمل المعالجة بالتجربة مطلقاً ، كمسائل النفس والله والواجب والحق والعدل ، لأن موضوعها غير محسوس ظاهراً وباطناً فلا يتناوله المنهج التجريبى ، ولأن العلم الواقعى يقرر ما كان كائن لا ما يجب أن يكون ، وهذه المسائل من الأهمية

بالنسبة لحياتنا العقلية والخلقية بحيث يستحيل إغفالها ، فإنها إنسانية تنشأ فى كل عقل وتهم كل إنسان ، وإن المذهب الذى يأبى وضعها ومحاولة حلها لهو مذهب أبتر خاطئ . فالعلم الواقعى محصور فى دائرة محدودة ، والفلسفة تمتد فيما وراء هذه الدائرة وتماسها فى جميع نقاطها .

(ط) ونجد نفس المقاصد عند هربرت سبنسر ، فإنه يحصر موضوع المعرفة فى جملة العلوم الواقعية ، ثم يقول إن هذه العلوم مفتقرة إلى بضعة معان كلية هى فى ذاتها فوق متناول العلم ، كمعانى المادة والحركة والمكان والزمان والجوهر والقوة والوجدان والشخصية ؛ فالنظر فى العالم المدرك يؤدى بنا إلى اللامدرك ؛ فبين المعرفة الكاملة التى تحيط بجميع خصائص الشىء وبين الجهل المطبق الذى يرجع الشىء معه إلى لفظ أجوف ، يوجد وسط هو معرفة وجود الشىء دون ماهيته . وعلى ذلك فلا محل لما بعد الطبيعة ، والبحث فيه ينتهى إلى متناقضات كثيرة . فالقوة القائمة خارج الفكر والتى تدل عليها بتلك المعانى لا تشبه ما نعرفه فى داخل الفكر ؛ وليس يقابل ما بعد الطبيعة فى عقلنا سوى استعداد طبيعى لتوحيد المعرفة ، هذا الاستعداد يجد رضاه فى الفلسفة الواقعية التى هى عبارة عن توحيد العلوم توحيداً تاماً بوساطة أعم قانون علمى وهو قانون التطور من المتجانس إلى المتنوع . بيد أن هذه اللاأدرية ليست مرادفة للإلحاد ، فإنها تعترف بالمطلق ، وتعتبره أسمى من الإنسان ، وهى إذن تدع الباب مفتوحاً أمام الدين ، وفى الإنسان أصل عميق للعاطفة الدينية ، فهى إذن مشروعة ، وما إن تعين حدود المعرفة على ما ينبغى حتى يتفق العلم والدين على أن ماهية الوجود مجهولة ، وينحصر كل فى دائرته .

(ى) كل ما قلناه رداً على كونت يقال فى الرد على سبنسر ، فالزعيمان الحسيان يرفضان ما بعد الطبيعة كعلم معلوم ، ويقبلانه كموجود مجهول ، وحجتهما فى الرفض أن العقل يرتطم بالمتناقضات حالما يعالج مسائله ؟ وقد جمعا هذه المتناقضات من كتب سبينوزا وبيل وكنط وهملتون وبعض اللاهوتيين ،

وما هي بمتناقضات إلا فى الظاهر (ف ح : ١٠٢ ، ١٠٣ ، ١٠٤ ، ١٦٦ ب — ه) . ونحن نرى التناقض عندهما إذ يقولان إن العلم يؤدي إلى المطلق ، وإن العالم مظهر المطلق ، ثم يقولان إن المطلق غير معقول ، كأنما مجرد الإقرار به لا يعد إدراكاً ما ، وكأنما مظهر الشيء يمكن أن يكون مغايراً للشيء حتى لا ينم عنه بتاتاً . وماذا يعنينا من المطلق إذا لم يكن شخصاً ، ولم يكن باستطاعتنا أن نرتب علاقة بيننا وبينه ؟ وما الدين الذي لا يشتمل ولا يمكن أن يشتمل على عقيدة ما ؟ وحجتهما فى قبول ما بعد الطبيعة أن مسائله مكملة للعلم الواقعى ، أو مستندة على أساس من الشعور عميق ؛ فهى إذن مسائل صحيحة ، ويجب أن يكون لها حلول صحيحة ، وإلا خامرنا شك متصل أن العلم المجهول لنا فى هذه الحياة قد يكون غير معقول فى ذاته ، فلا يتحقق الغرض المنشود منه وهو أن يكون منبع الدين . فما بهذه الطريقة يبرر ما بعد الطبيعة .

(ك) وأقل منها تبريراً له طريقة وليم جيمس زعيم البراجمانية : فقد وجد هو أيضاً أن العقل النظرى لم يوفق ولن يوفق إلى حسم الخلافات فى المسائل الميتافيزيقية والأخلاقية ، وحسمها ضروري لنا كل الضرورة لتوقف سلوكنا على ما نختار من حلول ؛ فصح عنده أن المبدأ المطلق هو العمل لا النظر ، وأن المنهج الصائب هو الذى يلحظ النتائج العملية المنطوية فى كل رأى والمتحققة عنه فعلا ، فإننا حينئذ نرى المسائل تحل بغاية اليسر . وترجع المسائل إلى اثنتين رئيسيتين ، هما الروحانية والمادية. الروحانية تتضمن الاعتقاد بالله والخلود والحرية ، ومن ثمة بإمكان تحقيق كمالنا فى هذه الحياة وفى حياة أخرى ، فهى منشطة حافزة إلى العمل ، بينما المادية المتضمنة الإلحاد والفناء والجبرية مثبطة للهمة صارفة عن العمل . فليست آراؤنا قضايا نظرية ، قابلة للجدل والبرهان ، وإنما هى مخترعات نرمى بها إلى الإفادة من الوجود ، مثلها مثل الآلات التى نصنعها لاستخدام القوى الطبيعية ، فما بان منها نافعاً كان صالحاً . وإن العمل الإنسانى ليذهب إلى حد تكييف العالم ، فقد كانت المادة فى الأصل مرنة ، ثم تعينت

شيئاً فشيئاً ، وخاصة بفعل الإنسان إذ أحدث فيها ، «أشياء وحالات» تبعاً لرغباته ومنافعه. فالإرادة الإنسانية من أهم العوامل ، إن لم تكن أهمها ، فى تكوين العالم. فإذا اخترنا الحلول الروحية وعملنا بها حققنا عالماً روحياً وقضينا على المادية :

(ل) كلا ، ليس يذهب العمل الإنسانى إلى هذا الحد . إذا كانت مادة العالم متجانسة فى الأصل فكيف بدأ التطور ؟ وكيف ظهر الإنسان وغاياته ؟ إن المرونة الأولى يلزم عنها حتماً جمود العالم على حال واحدة ؛ كما يلزم عن نظرية التطور ، إن أمكن أن يبدأ ، أن الإنسان أحدث الكائنات عهداً فلم يوجد إلا بعد أن تعين العالم ، فمن التناقض أن يجعل منه أهم عامل فى التطور . لا سلطان لنا على طبائع الأشياء وخصائصها ، وإنما نحن نعرفها كما هى أولاً ، ثم نكيف الاختراع والعمل على حسبها ، فنستخدم مواد معينة على أنحاء معينة لتحقيق غايات معينة . فلا يمكن الادعاء بأن الحق فى النظر وليد النجاح فى العمل ، ويجب القول بأن النجاح مرهون بالحق أي بمطابقة أفكارنا للأشياء ، وإلا كان الإخفاق محتوماً . وكيف يكون نجاح قضية حسابية كهذه ٢ + ٢ = ٤ ؟ إن حقية هذه القضية وأمثالها ذاتية لها ، ولا معنى للقول بأن حقيتها فى نجاحها .

(م) وتقدم النظر على العمل لازم كل اللزوم فى الحياة الخلقية والدينية ، وذلك من وجهين : الأول تفسير نشأة مثل هذه الحياة ، والثانى تبرير فاعلية فكرتها. فمن الوجه الأول نسأل : بأى حق يميز البراجماتيون بين ميول عليا وميول سفلى ، والميول جميعاً سواء فى كونها ظواهر شعورية ، وهم ينكرون أن يكون للأشياء فى أنفسها حقائق وقيم متفاوتة ؟ فلم اخترعت الفضيلة وهى تضحية وحرمان ؟ وإذا اقترنت الصحة بالعفة أحياناً كثيرة ، واقترن المرض بالشره ، فكل ما يوحى به هذا الاقتران هو أن الاعتدال وسيلة سلامة البدن ، وأن حساب النفع والضر كفيل بتوفير السعادة فنبقى فى مستوى الحياة النامية أو الفسيولوجيا ؛ أما الفضيلة فلا تنبت فكرتها إلا إذا كان للإنسان نفس روحية معدة لحياة روحية ،

وهذا ما يتعين البرهنة عليه ، والبراجماتيون ينفرون من البرهان النظرى .

(ن) ونقول من الوجه الثانى : إن التحقق من نفع الآلات الصناعية أمر ممكن يسير ، وذلك بالمضاهاة بين فعلها وما نتوخاه منها ؛ أما المعتقدات الروحية فلا سبيل إلى التحقق من نفعها إلا فى الحياة الأخرى ، والحياة الأخرى مقبلة لا حاضرة ، فلا سبيل إلى تطبيق المنهج البراجماتى ههنا ، وإلا وقعنا فى دور منطقى ظاهر ؛ بل قد لا توجد حياة أخرى ، فتكون فكرتها أسوأ اختراع يضيع علينا متاع الدنيا ولا يعوضنا منه شيئاً . إن ما بعد الطبيعة موضوع استدلال عقلى ، ولا تمكن معالجته إلا بتقديم النظر على العمل .

(ص) وبرجسون أيضاً ينكر كل قيمة للاستدلال العقلى ، ويحاول إثبات ما بعد الطبيعة بالتجربة الصرف . كان فى أول أمره على المذهب المادى ، ثم تبين له أن هذا المذهب مخطئ كل الخطأ فى تفسيره للحياة ، سواء النامية منها والوجدانية ، فإن الحياة تيار متصل من الظواهر المتنوعة ، على حين أن المادة حاضرة كلها فى كل آن ، تتكرر ظواهرها هى هى ؛ ويدل تطور الأحياء خلال العصور على أن الوجود كلمة حياة صاعدة منتشرة من أدنى الأنواع إلى أرقاها ؛ فى هذا التطور يصون الأحياء وجودهم ويعملون على ترقيهم باستغلال الطبيعة كل على قدر استطاعته. هذه الاستطاعة ضئيلة فى النبات ؛ ثم تقوى وتتسع فى الحيوان بفضل الإدراك الحسى والنقلة فى المكان ؛ وأخيراً تبلغ حداً بعيداً من التنوع والسداد بفضل الإدراك العقلى ؛ ذلك بأن استغلال الطبيعة يقتضى تجزئتها للتمكن منها فى تطورها الجارف ، والحواس والعقل آلات لهذه التجزئة : الحواس تجزئ الأشياء إلى وجهات عدة هى الموضوعات التى تتمثلها ، والعقل يجزئ إلى معان ومبادئ ثابتة فهى جميعاً آلات لتيسير الحياة لا لتصوير الوجود ، ومن العبث التعويل على العقل فيما عدا العلوم الطبيعية ؛ ولنا إلى ما بعد الطبيعة سبيل أخرى غير الاستدلال العقلى ، هى التجربة نفسها كما نشاهد فى الصالحين من بنى الإنسان ، مما يدل على أن القوة المستولية على العالم تستولى بنوع خاص على

بعض الأشخاص وتدفعهم إلى خلق أعلى يستمسكون به لذاته ، ويستطيبون فى سبيله الحرمان والاضطهاد والموت ؛ وتستولى بنوع أخص على المتصوفة الذين يشعرون بالألوهية شعوراً ، ويذوبون فى محبتها لكونها هى محبة ، وينشرون المحبة فى الإنسانية جمعاء .

(ع) هذا التصور للوجود ، وهذا النقد للعقل جعل من برجسون فيلسوفاً اسمياً جاري الحسية إلى الحد الأخير ، فتورط فى متناقضات شتى . التناقض الأول اعتقاده أن الوجود تغير محض دون ما شيء معين ثابت من وجه متغير من وجه : إن التغير تغير شيء بالضرورة . تناقض ثان هو اتهامه العقل بتجزئة الوجود تجزئة مفتعلة ، ودعواه أن الغاية من هذه التجزئة استغلال الوجود : كيف نشأ من التغير المحض عقل مجزئ مجمد الأجزاء ؟ وكيف أفلح العقل بجموده على معانيه ومبادئه وسط الحركة الشاملة ، فتحكم فى الوجود ؟ ولمَ تلك النظريات المعقدة فى العلوم ، وتلك الآلات المركبة فى المصانع ؟ أليس كل هذا التعقيد والتركيب مجاراة للأشياء أنفسها ؟ وإذن فليس العقل مشوهاً للوجود ؛ ولو كان متروكاً لنفسه فالظن الغالب أنه كان كيفه تكييفاً أكثر بساطة وأيسر تناولا . ثم إن النظرية العلمية كلية ضرورية ، تتضمن توقع المستقبل ، مما يدل على وجود أشياء وطبائع للأشياء وقوانين ثابتة . تناقض ثالث : لو سلمنا أن العقل عملى بالذات ، لبقى أن نفهم كيف تحول التعقل النفعى إلى معرفة نزيهة يزيد اغتباطنا بها بقدر بعدها عن العمل والمنفعة ؛ وكيف شق العقل لنفسه طريقاً مغايراً لطريق التجربة ، فأنشأ علوماً مستقلة عن التجربة بمبادئها ومناهجها ، منتهية مع ذلك إلى التجربة ، كما نشاهد فى الرياضيات وفى الطبيعيات المعالجة بالرياضة ، فنبرهن مثلا على مساواة زوايا المثلث لقائمتين بذلك البرهان النظرى المعروف ، على حين أن عقلا عملياً بالذات لا يوحى بأكثر من قياس الزوايا وجمع الدرجات . وعلى ذلك فلننظر قيمته الخاصة . وقد يستخدم للعمل ، ولكنه متمايز منه ؛ بل إنه كلما طلب النظر لذاته كان العمل أكثر تنوعاً وسداداً . ولا

مناص من طلب النظر لذاته، فإن للعقل حاجة لا ينزل عنها هى الإدراك والتعليل.

(ف) وأما إقامة ما بعد الطبيعة على التجربة البحتة ، فنقول فيها إجمالا إن التجربة البحتة ما هى إلا تسجيل الإحساس ظاهراً وباطناً ، وإن التفكير ، حتى فى أدنى صورة ترجمة عن التجربة بمعان مجردة. وإذا لاحظنا أن العقول مختلفة فى فهم المعانى المستفادة من التجربة، فنضطر للتحليل والتعريف والدفاع والهجوم، وكل أولئك إنما يتم بمعان مجردة ، اقتنعنا بأن التجربة البحتة لا تلفى إلا عند العجماوات . وما كتب برجسون إلا ميتافيزيقيا، فقد تحدث فيها ، ليس فقط عن ديمومة شخصية ملحوظة بالوجدان، بل أيضاً عن ديمومة كلية وصفها بأنها جوهر خالق دائم التغير ، وعرض آراء فى أصل المادة ، وأصل العقل ، والعلاقة بين العارف والمعروف فى الإحساس والتعقل والحدس ، وحلل معانى اللاوجود، والإمكان ، والتغير ، والزمان ، والمكان ، والأخلاق ، والدين ، وبالجملة عرض لجميع مسائل الميتافيزيقا السلفية بأسلوب الميتافيزيقيين. فكان شاهداً آخر بعد شواهد لا تحصى ، على صدق قول أرسطو إن إنكار الفلسفة هو نفسه فلسفة . وهل نعد من التجربة البحتة ، أو من الاستدلال العقلى، الانتقال من تطور الأحياء إلى قوة عليا مستولية على العالم ودائمة التغير هى أيضاً؟ وهل يمكن أن تكون العلة الأولى متغيرة والمتغير متغير بغيره بالضرورة وفاقد الأولية؟ وبأى حق نعتمد على تجربة المتصوفة للاعتقاد بوجود الله، ولكل متصوف تجربته الخاصة لا يشاركه فيها غيره ولا يستطيع هو تبليغها تمام التبليغ إلى غيره، فهى تلازمه وحده، بل إن برجسون نفسه اندفع إلى القول بأن الصوفى لا يدرى إن كان شعوره شعوراً بالله ، ولا يعنيه أن يدرى ، ويكفيه شعوره[1] ؟ من هذه الأمثلة ندرك أن مسائل الفلسفة هى مسائل حقاً ، وأنها لا تعالج إلا بالعقل، وأن دعاة التجربة البحتة ، أو العمل المنتج ، لا ينكرون ذلك إلا باللفظ فقط ، ويستخدمون عقولهم فى عرض ومحاولة حلها. فلنستخدم نحن عقلنا لبيان أصول ما بعد الطبيعة بعد أن أثبتنا ضرورته القصوى ومكانته العليا .

(١) انظر ف ~ ، ص ٤٢٤ وما بعدها .

الباب الثالث

المعانى والمبادئ الأولى

الفصل الأول

الوجود

٢٠ ــ التعريف بالوجود :

(ا) رأينا إذن أن للإنسان قوة دراكة متمايزة من الحواس بمدركات غير محسوسة ، وهى المعانى المجردة ، وإن تكن المعرفة الحسية هى الأولى زمناً ، وهى ضرورية ، بحيث نسلم للحسيين بأن ما من شىء يوجد فى العقل إلا وقد سبق له وجود فى الحس ، لكن لا بمعنى أنه مدرك من الحس ، بل بمعنى أنه متضمن فى موضوع الحس ، كتضمن معنى الإنسان فى صور أفراده ، أو بمعنى أنه مستنبط من موضوع الحس ، كاستنباط العلة غير المحسوسة من معلول محسوس .

(ب) ورأينا أن المعانى تترتب فيما بينها تبعاً لدرجة التجريد ، فتنتظم منها العلوم الطبيعية فالعلوم الرياضية ، وأننا إذ نمضى فى التجريد نبلغ إلى أعم المعانى إطلاقاً ، وهو معنى الوجود مبرأ من أى تخصيص وتعيين . وهذا المعنى إذ نتأمله نجد له لواحق ذاتية تشترك فيها الموجودات بمجرد كونها موجودات ؛ ونجد له مبادئ تعم مبادئ الموجودات والعلوم الباحثة فيها ، فيخرج لنا أن ههنا موضوعاً كلياً هو الوجود بما هو وجود ، وأن ههنا علماً كلياً له الرياسة على سائر العلوم ، ومنها أقسام الفلسفة ، وأنه لذلك يسمى بالفلسفة الأولى ، من حيث إن الأعم متقدم فى الوجود على الأخص ، وإن كل برهان فإنما يستمد أصله من هذا العلم . ففى هذا الباب ننظر فى تلك المعانى الأولى ، أعنى الوجود ولواحقه ومبادئه ، فنشرحها ونذافع عنها لكى نقيم المعرفة الإنسانية على أساس متين .

(حـ) قلنا فى عنوان هذه الفقرة « التعريف بالوجود » ولم نقل « تعريف

الوجود » إذ ليس للوجود حد ، وليس له رسم : أما الحد فيلتئم من جنس ومن فصل نوعى ، والوجود أبسط المعانى ، ومن ثم أعمها ، فلا جنس فوقه ، يعرّف به. ولا فصل نوعى يعرض له من حيث إن كل ما يعرض للوجود فهو وجود ؛ وأما الرسم فيكون بما هو أبين من المرسوم ، وما من معنى أوضح وأبين من معنى الوجود حتى يرسم به ، وما من شىء يدرك إلا ويدرك موجوداً إما فى الحقيقة أو فى الذهن . فالوجود أول المعانى لبساطته القصوى ، وأول ما يقع فى الإدراك لعمومه الشامل . وكل ما يمكن صنعه هو شرح اللفظ فقط[1] .

(د) لفظ الوجود يقال بمعنيين ، أحدهما كمصدر ، كما هو ظاهر ، والآخر كاسم أى « الموجود » : فالمصدر أو الوجود يعنى على وجه الاستقامة ، أى أولا وبالذات ، فعل الوجود أو الوجود بالفعل ، ويعنى على وجه الانحراف ، أى ثانياً ، ما يعنيه الاسم نفسه أى الموجود ، ومعنى الاسم أى الموجود هو أولا الماهية الحاصلة على الوجود ، أو التى يلائمها الوجود فيمكن أن توجد ، وهو ثانياً الوجود حاصلا أو ممكناً ، سواء كان الموجود ذاتاً أم فعلا ، فإن الفعل وجود ، أى إيجاد من جهة الفاعل ، ووجود من جهة المفعول . والشأن ههنا كشأن كل لفظ مجرد بالنسبة إلى اللفظ المشخص ، وكل لفظ مشخص بالنسبة إلى اللفظ المجرد : فإننا إذا قلنا « الإنسانية » عنينا أولا صورة الإنسانية ، وثانياً الموضوع الحاصل عليها ؛ وإذا قلنا « الإنسان » عنينا أولا الموضوع الموجود إنساناً ، وثانياً صورة الإنسانية التى هو بها إنسان . ومعنيا الوجود والموجود مرتبطان أوثق ارتباط ، فإن الوجود وجود ماهية ما ، والوجود والماهية شيئان متمايزان من حيث إن الماهية قد لا توجد ، يضاف إلى ما تقدم أنه « قد يدل بلفظ الموجود على النسبة التى تربط المحمول بالموضوع فى الذهن ، وعلى الألفاظ الدالة على هذه النسبة ، سواء كان ذلك الارتباط لارتباط إيجاب أو سلب صادقاً أو كاذباً ، بالذات أو

---

(١) « الموجود لا يمكن أن يشرح بغير الاسم ، لأنه مبدأ أول لكل شرح فلا شرح له ، بل صورته تقوم فى النفس بلا توسط شىء » ابن سينا ، النجاة .

بالعرض » (١) : فإذا قلنا « زيد عالم » أو زيد « هو » عالم عنينا أن زيداً « موجود » عالماً .

(هـ) وفى الفلسفة الإسلامية ألفاظ أجريت بمعنى الوجود أو الموجود مع دلالتها على معنى آخر أيضاً أو أكثر من معنى : فلفظ « الشىء » يقال على كل ما يقال عليه لفظ الموجود . وقد يقال أيضاً على ما هو أعم مما يقال عليه الموجود ، وهو كل معنى متصور فى النفس ، سواء كان خارج النفس كذلك أو لم يكن ، كعنز إيل وعنقاء مغرب . وبذلك يصح قولنا : هذا الشىء إما موجود وإما معدوم . وبهذا ينطلق اسم الشىء على القضية الكاذبة ، ولا ينطلق عليها اسم « الموجود » (٢) . وعلى ذلك يقال « شىء » لكل طبيعة أو ماهية ، وهذه الماهية قد تكون مستقلة بوجودها أى جوهراً ، فتكون أحق باسم الموجود ، كإنسان ، وقد تكون موجودة فى موجود أى عرضاً ، فيكون الأولى تسميتها « شيئاً » كالفكر والإرادة فى الإنسان ؛ وقد تكون ممتنعة الوجود ، كالعنقاء ، أو قضية كاذبة ، أو النسبة بين محمول وموضوع ، أو غير ذلك من التصورات الذهنية البحت ، فتسمى « شيئاً » لعدم وجودها بل امتناعه واقتصار الأمر على التصور فقط .

(و) ولفظ « الذات يقال بإطلاق على المشار إليه الذى ليس فى موضوع [وهو الجوهر] ، ويقال أيضاً على المشار إليه الذى فى موضوع وهو العرض [أى إنه فى الحالين يقال على الوجود أو الموجود] ؛ وأما ذات الشىء إذا استعملت هكذا مضافة فإنما يعنى بها ماهيته أو جزء ماهيته [فنعود إلى معانى لفظ الشىء] ، وقد يقال ما بالذات فى مقابل ما بالعرض » (٣) .

(ز) ولفظ « الإنية فى الحقيقة فى الموجودات هى معنى ذهنى وهو كون

---

(١) ابن رشد : تلخيص ما بعد الطبيعة ، ص ٦ .

(٢) المصدر السابق ، ص ٩ .

(٣) المصدر السابق ، ص ٩ .

الشيء خارج النفس على ما هو عليه فى النفس »[١] ؛ والإنية أيضاً « شيء زائد على الماهية خارج النفس ، وكأنه عرض »[٢] ؛ أو هى « عبارة عن الوجود ، وهى غير الماهية »[٣] .

(ح) ولفظ « الهوية يقال بالترادف على المعنى الذى ينطلق عليه اسم الموجود ، وهى مشتقة من الهو كما تشتق الإنسانية من الإنسان ، وإنما فعل ذلك بعض المترجمين لأنهم رأوا أنها أقل تغليطاً من اسم الموجود إذ كان شكله شكل اسم مشتق»[٤] . والهوية أيضاً «الأمر المتعقل من حيث امتيازه عن الأغيار»[٥] .

(ط) نعود إلى معنى الوجود نستكمل التعريف به ، فنقول إنه أول المعانى إطلاقاً ، خلافاً لما ذهب إليه بعض الفلاسفة المحدثين [٦] من أن أبسط المعانى وأولها هو معنى الإضافة أو النسبة . وتتلخص حجتهم فى قولهم إن معنى الوجود يدعو معنى اللاوجود ، أى إنه لا يعقل إلا بمعارضته لمعنى اللاوجود ، وكذلك معنى اللاوجود يدعو معنى الوجود ، وكلاهما بحاجة إلى الآخر ، فليس هذا ولا ذاك ببسيط ؛ أما النسبة القائمة بين المعنيين ، أى النسبة الخالصة الخالية من كل تعيين وجودى فهى أبسط منهما ، وما من معنى إلا وهو يعرب عن نسبة إلى معنى آخر ، وفى معنى النسبة يتحد الاثنان ، ومن هنا المراحل الثلاث التى أبان عنها هجل ، وهى القضية ونقيضها والمركب منهما . فالنسبة هى التى يجب أن تكون موضوع ما بعد الطبيعة .

(ى) هذه الأقوال الرامية إلى تأييد نسبية المعرفة الإنسانية ليس أيسر من الرد عليها : فمن جهة واحدة نقول إن معنى النسبة لا حق على المعنيين المتقابلين

---

(١) ابن رشد : تهافت التهافت ، ص ٣٠٢ .
(٢) المصدر السابق .
(٣) الغزالى : مقاصد الفلاسفة ، ص ٣٠ .
(٤) ابن رشد : تلخيص ما بعد الطبيعة ، ص ٦ .
(٥) تعريفات الجرجانى ، مادة ماهية .
(٦) Hamelin, Eléments Principaux de al représentation.
وانظر أيضاً ما كتبناه من هجل فى ف حـ .

فيه ، كمعنى الوجود واللاوجود ، أو أى معنيين آخرين ، من حيث إن النسبة لا تنشأ إلا بعد تعقلهما ، فهى تعتمد عليهما وتتضمنهما ، وإذن ليست هى المعنى الأبسط ، وإنما هى أعقد منهما. ومن جهة أخرى نسلم أن معنى اللاوجود يدعو معنى الوجود ، أى إنه يعقل كوجود مسلوب ، ولكن العكس غير صحيح ، فإن معنى الوجود مستقل عن معنى اللاوجود ، وهذا المعنى الثانى هو الذى يستند على الأول ، وهو لا يحد إلا بنفى الوجود فنقول « لا وجود » بينما الوجود هو ما هو ، ولا يحد إلا بنفسه ، فهو الذى يجب أن يكون موضوع ما بعد الطبيعة .

٢١ — دلالة اسم الوجود :

(ا) بيد أن هذا الموضوع يبدو كأنه لا يشبه سائر الموضوعات التى تنطبق على جزئياتها بنفس المعنى فيوفر كل منها للعلم الدائر عليه الوحدة اللازمة لتقرير قضايا كلية تستوعب الجزئيات فى ما صدقها . هكذا ارتأى بعض الفلاسفة وبعض المتصوفة : قالوا لما كان الله وحده هو الوجود بالذات ومن ثمة هو الموجود بمعنى الكلمة ، فما عداه لا وجود له ، وإنما هو مظاهر لله وتجليات . فالتغاير بين الله والمخلوقات ، وبين المخلوقات بعضها والبعض ، يمنع من إطلاق اسم الوجود إلا باشتراك محض ، كما يطلق اسم العين على العين الباصرة وعين الماء والدينار والجاسوس والنابه فى قومه ، بحيث تكون الوحدة فى الاسم فقط ويكون بين المسميات تغاير تام. وهذا التغاير يقصر علم ما بعد الطبيعة على الله وحسب ، أو يقضى على هذا المسمى علماً بالتشتت والعبث لعدم انطباقه على موضوع واحد ، فإن « القضية التى موضوعها اسم مشترك ليس يلغى لها محمول ذاتى »[1].

(ب) وجوابنا على هذا الرأى أن الوجود بالذات يستتبع فقط أن الوجود يقال على الله أولا ، ولا يستتبع لا وجود ما عدا الله ، ولا يمنع أن ما عدا الله موجود بالله وجوداً حقاً . إن الوجود يقال كمحمول ذاتى على كل موجود ،

---

(١) ابن رشد : تلخيص ما بعد الطبيعة .

سواء أكان بذاته كالله ، أو بالله ، ولكن فى ذاته كالجوهر الحادث ، أو فى غيره كالعرض فى الجوهر ، أو ذهنياً له وجود فى الذهن مع عدم تحققه فى الخارج أو استحالة تحققه .

(حـ) وليس يعنى قولنا هذا أننا نذهب إلى الطرف المقابل لاشتراك اسم الوجود ، فنزعم أنه يطلق بالتواطؤ ، أى بالتوافق والانطباق بمعنى واحد ، كما ينطبق اسم الجنس على كل نوع من أنواعه ، واسم النوع على كل فرد من أفراده . العامة يظنون أن تجريد المعانى واحد فى كل حال ؛ بل هكذا ظن بارمنيدس وسبينوزا وسائر الفلاسفة الاسميين ، وقد فاتهم أنه لما كان الوجود فى كل موجود واقعاً على الماهية والأعراض جميعاً ، وكانت الموجودات متغايرة ، بعضها بالماهية والأعراض ، وبعضها بالأعراض فقط ، فليس يمكن تجريد معنى الوجود تجريداً تاماً ، بل يجب أن يكون المعنى المجرد ههنا مختلطاً غير معين ، لضرورة اشتماله ضمناً على ماهيات وأعراض متغايرة ؛ بينما التجريد التام للجنس ممكن دون ملاحظة الأنواع لتحققه هو هو فى جميعها وطروء الفصول النوعية خارج حده ، كطروء النطق على الحيوانية فى الإنسان ؛ وبينما التجريد التام للنوع ممكن دون ملاحظة الأفراد لتحققه هو هو فى جميعها وطروء الأعراض الشخصية خارج حده كذلك . وكما أن القول باشتراك اسم الوجود يركز الوجود فى الله فيفضى إلى وحدة الوجود ، كذلك يفضى إليها القول بتواطؤ اسم الوجود أى تجريد الوجود معنى واحداً من كل وجه ، وذلك لاستلزام هذا القول اعتبار الفوارق بين الموجودات مظاهر موجود واحد مقابل للمعنى المتواطئ .

(د) «فلم يبق أن يدل اسم الموجود على الموجودات إلا بضرب من ضروب التشكيك» [1] الذى هو اتفاق من وجه واختلاف من وجه . والضرب الذى يعنينا فى هذا المقام هو الدال على مشاركة حقيقية من كثيرين مختلفين بالماهية فى صفة ما ، ولكن لاختلافهم بالماهية تجىء المشاركة فى الصفة مختلفة فى كل نوع

---

(١) ابن رشد : تلخيص ما بعد الطبيعة .

منهم ، من حيث إن الصفة يجب إن تكون فى الموجود على قدره وتبعاً لماهيته ، كما لو أطلقنا لفظ العارف على الله وعلى الإنسان والحيوان ، .فلا شك أن المعرفة هى فى كل على حسب ماهيته لا على نحو واحد [١] ويسمى هذا « تناسباً » إذ أنه يعنى أن المعرفة فى الله هى بالنسبة إلى الذات الإلهية كالمعرفة فى الإنسان بالنسبة إلى الماهية الإنسانية [٢] . والكثيرون المشاركون فى صفة مترتبون بحسب درجتهم فى الماهية ، فتقال الصفة بالذات على أولهم ، وبالمشاركة على الآخرين كل تبعاً لدرجته . وبناء على هذا يطلق الوجود بمعنى حق على كل موجود ، لكن بالتناسب أى مع ملاحظة أن الوجود هو فى كل موجود على حسب هذا الموجود ، وبالترتيب أى مع ملاحظة أن الوجود يطلق أولا بالذات على الله واجب الوجود أو الموجود بذاته ، ويطلق ثانياً وبالمشاركة على المخلوقات . وهكذا الحال فى أسماء كثيرة ، كالوحدة والحقية والخيرية والجمال والعقل والإرادة والحرية وما إليها [٣] فنتفادى وحدة الوجود [٤] .

(هـ) وهناك ضرب من التشكيك نشير إليه ولو أنه لا يتعلق بالمسألة الراهنة ، ذلك هو الواقع فى « أشياء تنسب إلى شيء واحد نسبة تقديم وتأخير ، كقولنا فى الأشياء المنسوبة إلى الطب طبية ، وإلى الحرب حربية » (ابن رشد : تلخيص ما بعد الطبيعة) فيقال اللفظ المشكك بطريق « النسبة » لا بطريق التناسب إذ أنه يدل على صفة فى كثيرين أحدهم حد أصيل حاصل عليها بالمطابقة ، والآخرون منسوبون إليها لعلاقة ما ، كقولنا هواء صحى ، وغذاء صحى ،

---

(١) يستعمل ابن سينا لفظ المشكك ؛ ويستعمل لفظ المشابه ويعرفه بأنه « الواقع على عدة متشابهة الصور مختلفة فى الحقيقة لا يكاد يوقف على تخالفها ، كالناطق الواقع على الإنسان والفلك (أى نفوس الكواكب كما كانوا يعتقدون) والملك ، وكالحى الواقع على الإله والإنسان والنبات وكل ما له نمو وحركة فى جوهره » (كتاب النجاة) .

(٢) « تقال متناسبة التى تتفق بالصورة لا بإطلاق ، لكنها متفقة فى الصورة بالأقل والأكثر » (ابن رشد : تفسير ما بعد الطبيعة ، ص ١٢٩٣) .

(٣) انظر كتابنا ف و فى الأسماء الإلهية عند القديس توما الإكوينى .

(٤) انظر تلخيصنا لرأى أرسطو فى مناقشته لمذهب بارمنيدس ف ى .

ومنزل صحى ، ومنطقة صحية ، وما إلى ذلك مما هو علة أو وسيلة أو أثر للصحة التى هى للحيوان بالمطابقة وداخلة فى تعريف سائر الحدود الثانوية . وظاهر أن اسم الوجود لا يقال بالنسبة على هذا الوجه ، وإلا عدنا إلى القول باشتراكه ، وقد أبطلنا هذا القول .

٢٢ — جهات الوجود :

(ا) بعد هذا البحث فى معنى الوجود ننظر فى بضعة معان متصلة به اتصالا وثيقاً ومفيدة فى تفهمه . أولها معنى اللاوجود ، وهو إما سلبى أو عدمى. اللاوجود السلبى نفى شىء ليس من شأنه أن يوجد ، كسلب العقل عن النبات والحيوان ، فليس من شأنهما ، أى ليس من ماهية هذا أو ذاك أن يكون حاصلا على العقل . واللاوجود العدمى نفى شىء من شأنه أن يوجد ، كسلب الإبصار أو السمع عن إنسان ما حين نقول إنه أعمى أو أصم . ومع أن لفظ العدم يجىء مرادفاً للفظ اللاوجود السلبى فى الفلسفة الإسلامية ، إلا أنه مخصص للاوجود العدمى . قال الفارابى : « العدم لا وجود من شأنه أن يوجد » (١) . وقال ابن سينا : « العدم هو أن لا يكون فى ذات شىء من شأنه أن يقبله و يكون فيه » (٢). واللاوجود بالمعنيين غير معقول فى ذاته كما يعقل الوجود فى ذاته ، إذ ليس له ماهية ولا خصائص ولا علاقات يعقل بها ، فلا يتصور إلا كنفى وجود أو عدم وجود. فمعنى الوجود متقدم على معنى اللاوجود تقدماً ذاتيًّا وتقدماً إدراكيًّا .

(ب) وقد بدا لبعض الفلاسفة أن اللاوجود المطلق ، كتصور لا وجود العالم قبل وجوده أو بعد زواله ، هو معنى زائف متناقض أو هو مجرد لفظ . قال برجسون : « لا يمكن تصور اللاوجود الكلى دون أن ندرك ، ولو إدراكاً

---

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة ، الفصل الأول .

(٢) رسالة الحدود ؛ والنجاة .

مختلطاً ، أننا نتصوره ، أى أننا نعمل وأننا نفكر ، وأن شيئاً ما من ثمة لا يزال باقياً . وإذن فليس يكوّن الذهن أبداً صورة بمعنى الكلمة للاوجود الكلى» ؛ « وأن ما يوجد وما نتصوره هو حضور شىء أو آخر ، لا غيبة شىء ما . . . محال أن ننفعل بالسلب » [1] . وظاهر بعد الذى قلناه أن برجسون يخلط بين تصور اللاوجود وبين صورة اللاوجود . أجل يمتنع تصور اللاوجود الكلى بحيث يشمل هذا التصور اللاوجود الحقيقى للذهن المتصور ؛ ولكن نفى كل وجود هو نفى معنى محصل ، وهذا المعنى المحصل هو الذى ننفعل به أولا ، ثم نتصور عدم وجوده . وقد نبهنا على أن من الفلاسفة ، وعلى رأسهم أفلاطون من اعتقدوا أن لمعانينا جميعاً مقابلات فى الخارج مشابهة لها ، ولكن معنى اللاوجود معنى معدول يكونه الذهن بنفى الوجود ، على حد قول ابن رشد : « العدم وبالجملة السلب إنما يفهم بالإضافة إلى الوجود » وقوله : « لا يوجد عدم مطلق كما يوجد وجود مطلق ، بل عدم مضاف ، إذ كان العدم عدماً لشىء » [2] .

(حـ) والمعانى الأخرى التى نقصدها هنا لجلاء معنى الوجود هى تلك التى تذكر فى المنطق باسم « الجهات » عند الكلام على القضايا الموجهة ، وهى الوجوب والامتناع والإمكان والحدوث : ذلك بأننا فى كل قضية نعقل النسبة بين المحمول والموضوع ، ونعقل جهة وجود المحمول للموضوع . فالوجوب ضرورة ذاتية أو اقتضاء ذاتى : وقد يكون المقتضى عين الوجود ، مثل اقتضاء الذات الإلهية للوجود بمحض حقيقتها ، من حيث إن الله موجود بذاته أو واجب الوجود ؛ ومثل اقتضاء العلة إيجاد معلولها بعد أن تم استعدادها لإيجاده وانتفى كل عائق خارجى ؛ وقد يكون المقتضى تمام تكوين الماهية ، مثل وجوب اجتماع الحيوانية والنطقية للإنسان ؛ أو لزوم خاصة جوهرية من الماهية ، مثل الضحك والموت للإنسان ، ومساواة زوايا المثلث الثلاث لقائمتين ؛ وقد يكون المقتضى لزوم تال معين عن

---

(١) التطور الخالق : ص ٣٠٢ ؛ ٣٠٦ ؛ ٣٠٦ **Evolution créatrice,**

(٢) تفسير ما بعد الطبيعة ، ص ٣٩١ ، ٨٠١ .

مقدم معين متى كان المقدم بديهياً أو مبرهناً ، مثل : لكل متحرك محرك ، والعالم متحرك ، فللعالم محرك . فى هذه الحالات يرى العقل وجوباً فى موضوع تعقله ، ويجد لزاماً عليه أن يقر بهذا الوجوب ، أعنى أنه يرى نفسه تابعاً للوجود معيناً به ، خلافاً لما يزعم الحسيون والتصوريون الذين لا يعتقدون بثبات الماهيات وثبات العلاقات فيما بينها . وعلى الوجوب وحالاته المختلفة يقاس الامتناع : فإن الممتنع بالذات هو ما يقتضى لذاته عدم وجوده ، فلا يوجد ولا يمكن أن يوجد لمنافاة جوهرية ، مثل المنافاة بين الحيوان الأعجم والكلام ، فيمتنع أن يتكلم الحيوان الأعجم ، ومثل المنافاة بين أن يكون العالم ناقصاً متغيراً ويكون موجوداً بذاته فيمتنع أن يكون العالم موجوداً بذاته .

(د) ويفترق الإمكان عن الوجوب والامتناع معاً : فإن الممكن ما لا يقتضى لذاته وجوداً ولا عدماً ، فمتى « فرض غير موجود أو موجوداً لم يعرض منه محال » (ابن سينا ، النجاة) أعنى أنه كالممتنع غير موجود لكن لا بسبب منافاة جوهرية ، ومتى وجد وجد كالواجب ، لكن لا باقتضاء ذاتى ، فيجب أن يعتبر من وجهين : وجه ذاتى ووجه خارجى : الإمكان الذاتى يؤخذ من اتساق الموضوع الممكن ، والإمكان الخارجى وجود علة قادرة على إيجاد الموضوع الممكن — هذا الموضوع إذا ما أوجد سمى حادثاً : فمعنى الحدوث أن الموضوع الموجود بالفعل وجد بعد لا وجود ، فكان من الممكن ألا يوجد ، وأنه وجد بلا وجوب ، فمن الممكن ألا يوجد بعد وقت .

(ﻫ) هذه الجهات الأربع ترجع إلى اثنتين : يرجع الممتنع إلى الواجب ويعمهما معنى الضرورة : « هذا ضرورى الوجود ، وذاك ضرورى العدم » ؛ ويرجع الحادث إلى الممكن ويعمهما معنى الإمكان أو اللاضرورة [1] . وهكذا

(١) النجاة . ويلاحظ ابن سينا أن « العامة يعنون بقولهم ممكن ما ليس بممتنع من غير أن يشترطوا فيه أنه واجب أو لا واجب ، فيكون الممكن مقولا على الواجب كالجنس له ، لأن الواجب غير ممتنع فى المعنى . وأما الخاصة فإنهم وجدوا معنى ليس بواجب ولا ممتنع (وهو الممكن) فيكون الواجب خارجاً من هذا الممكن ، فيجتمع من هذا أن الواجب يقع فى الممكن العامى ولا يقع فى الخاصى » .

نرى أن للوجود أحكامه ، وأن معنى الوجود أول ما يقع فى العقل ويظل النبراس الذى يسترشد به العقل . ومن هذا نرى أن ابن سينا ، مع تعريفه معنيي الوجوب والامتناع بمعنى الضرورة ، كان تليل الدقة حيث يقول : « الواجب يدل على دوام الوجود ، والممتنع يدل على دوام العدم ، والممكن يدل على لا دوام وجود ولا عدم » : هذا القول أقرب إلى المذهب الحسى منه إلى المذهب العقلى الذى كان مذهبه ، فإن الواجب إنما يدل على دوام الوجود لكون الوجود ذاتيًّا له ، فى حين أن دوام وجود الممكن لا يحيله واجباً ، وهذا خطأ وقع فيه أرسطو لما أراد أن يتسدل بقدم العالم (فى عرفه) على ضرورته : وقد كان ابن سينا يعتقد بقدم العالم ويثبت مع ذلك أن العالم ممكن غير ضرورى ، فيدل على أنه كان يعلم الفرق بين وجوب الوجود ومجرد دوام الوجود . كذلك نقول فى تعريفه للممتنع بدوام العدم ، فإن مجرد دوام العدم لا يدل على الامتناع ، وكم من الممكنات قد لا تكون أوجدت وقد لا توجد أبداً وهى مع ذلك ممكنات ؛ إن دوام العدم للممتنع هو لكونه غير قابل للوجود. وأخيراً إن الممكن إنما يدل على لا دوام وجود ولا عدم؛ لأن الوجود لاهو من ماهيته ولا هو مناف لها . فالفرق واضح بين معانى الجهات وبين علاماتها الظاهرة .

الفصل الثانى

لواحق الوجود

٢٣ — تعدادها :

(ا) إذا تأملنا معنى الوجود وأنعمنا التأمل رأينا أن كل موجود فهو واحد نوعاً من الوحدة ، أى إنه غير منقسم فى ذاته ولا فى العقل من جهة ما يعتبر موجوداً واحداً ، ورأينا أن كل موجود فهو حق نوعاً من الحقيقة ، أى إنه هو ما هو وليس شيئاً آخر ، وإنه من ثمة معقول ، إذ أن الحق نسبة إلى العقل ؛ ورأينا أن كل موجود فهو خير نوعاً من الخيرية ، أى إن من الصلاحية بحيث يتعلق به ميل واشتهاء ، إذ أن الخير نسبة إلى الإرادة ؛ ورأينا أخيراً أن كل موجود فهو جميل نوعاً من الجمال ، أى إن من التناسق والبهاء بحيث يروق للعقل وللميل معاً .

(ب) هذه المعانى الأربعة لازمة من معنى الوجود لزوماً مباشراً ، تدل على خصائص للموجود بما هو موجود ، وليست قاصرة على كلى آخر أخص من الموجود ؛ هى وجهات له لا تمايز منه تمايزا حقيقيًّا ، ولا تزيد عليه شيئاً حقيقيًّا ، بل كل ما تزيده عليه اعتبار عقلى فقط ، وتقال مثله بالتشكيك أى بطريق التناسب ، إذ أن كل موجود فهو واحد بحسبه ، حق بحسبه ، خير بحسبه ، جميل بحسبه . فهى تلائم الموجود إطلاقاً ، وتعلو على الأنواع والأجناس التى ينقسم إليها الوجود فتقال عليها جميعاً .

(حـ) وقد تكونت هذه النظرية بتأملات بارمنيدس والفيثاغوريين وأفلاطون وأرسطو وأفلوطين [1] ومن أعقبه من رجال الأفلاطونية الجديدة وثنيين ومسيحيين

---

(١) ف ى ، ص ٢٨٨ .

وكان لها صدى واضح قوى لدى الفلاسفة الإسلاميين . وسنذكر عبارات لهم تدل على مشاركتهم فيها .

٢٤ ــ الواحد :

(ا) «يقال واحد لما هو غير منقسم من الجهة التى قيل له إنه واحد»(١) ، فاسم «الواحد إنما يدل على سلب وهو عدم الانقسام »(٢) . وإذن فليس يزيد الواحد على الموجود شيئاً ثبوتيًّا ، بل نفى القسمة فقط ، وليس النفى زيادة حقيقية. بيد أنه لما كان كل سلب إنما يستند إلى إيجاب ، كان للواحد معنى إيجابى هو المقصود أولا ، وهو ذات الموجود ، فإن « الوحدة هى الوجود الخاص الذى به ينحاز كل موجود عما سواه »(٣) .

(ب) من هذا التعريف يظهر لنا أن كل موجود فهو واحد، ذلك بأن الموجود إما بسيط أو مركب : فالبسيط ليس منقسماً ولا قابلا للقسمة ، وإذن فهو واحد ؛ والمركب يصير موجوداً واحداً حالما يتقوم بأجزائه . فوجود كل موجود قائم بعدم الانقسام ، وعدم الانقسام راجع إلى وحدته من الجهة التى يعتبر منها واحداً . وكل موجود لكى يحفظ وجوده يجب أن يحفظ وحدته . وهذا معنى قول إن الوجود والواحد متساوقان ، أو إن الواحد مساو للموجود، أى إن : « كل ما يصح عليه قولنا إنه موجود ، فيصح أن يقال له واحد ، حتى إن الكثرة قد يقال لها كثرة واحدة »(٤) كما سنرى . ويتلخص هذا بقول ابن رشد: «إن الواحد مرادف لاسم الوجود [ولذات الموجود وماهيته] وإنما يختلفان فى الجهة فقط : وذلك أنه متى أخذت الماهية من جهة ما هى غير منقسمة كانت واحدة ، وإذا أخذت من جهة ما هى ما هية فقط ! سميت ذاتاً وموجوداً ! »(٥).

(١) ابن سينا : النجاة .
(٢) ابن رشد : تفسير ما بعد الطبيعة ، ص ٣١٣ .
(٣) الفارابى : آراء أهل المدينة الفاضلة ، ف ٥ .
(٤) ابن سينا : النجاة .
(٥) ابن رشد : تلخيص ما بعد الطبيعة ، ص ٤٩ .

(ﺣ) وبذلك يتضح أن الوحدة إما جوهرية أو عرضية: الوحدة الجوهرية هى ذات الموجود وعدم انقسامها من جهة ما هى ماهية معينة ؛ وهى تلائم الموجود البسيط أولاً وبالذات ، فإن البسيط غير منقسم ولا قابل للقسمة كما أسلفنا ؛ وتلائم المركب الطبيعى المتقوم بأجزائه الخاصة به بالطبع ، مثل الإنسان مع تركيبه من قوى وأعضاء مختلفة ، فإنه غير منقسم من جهة كونه إنساناً ، فهو من هذه الجهة واحد بالذات . والوحدة العرضية هى ارتباط كثرة من الجواهر المتمايزة فيما بينها وعدم انقسامها من جهة هذا الارتباط : فها هنا كثرة بالفعل ، ووحدة بالتركيب ، مثل السفينة أو أى مركب صناعى ، فهذا المركب ليس له وجود واحد ، وإنما الوجود الواحد لكل جزء من أجزائه .

(د) ومن هذا يظهر أيضاً « أن الوحدة قابلة للأشد والأضعف » وأن الواحد من ثمة « مقول على ما تحته بالتشكك : فالذى لا ينقسم بوجه أصلا أولى بالواحدية مما ينقسم من بعض الوجوه؛ والذى ينقسم انقساماً عقلياً أولى مما ينقسم بالحس ؛ والذى ينقسم بالحس انقساماً بالقوة أولى بالواحدية مما ينقسم بالفعل وله وحدة جامعة ؛ وهو أولى بالواحدية مما ينقسم بالفعل وليس له وحدة جامعة ؛ بل وحدته بسبب الانتساب إلى المبدأ [كما فى التشكيك بطريق النسبة][1] .

(ﻫ) وإنما تتفاوت الوحدة على هذا النحو لتفاوت الوجود بين الموجودات كما سبق القول ؛ ولتغاير الكثرات التى نردها إلى الوحدة : فكثرة الأجزاء واحدة بالكل المؤلف منها ، وكثرة الأعراض واحدة بالجوهر الحالة فيه ، وكثرة الأفراد واحدة بالنوع المشترك بينها ، وكثرة الأنواع واحدة بالجنس الذى يعمها ، وكثرة المعلومات واحدة بالعلة الصادرة عنها . فكل كثرة إذن ترجع إلى وحدة من نوعها ، وهذا يستتبع قضيتين هامتين : إحداهما أن « كل كثرة إنما تقدر

---

(١) ابن سينا : رسالة فى تفسير الصمدية ، فى كتاب جامع البدائع ص ١٩ . ويقول ابن رشد فى تخليص ما بعد الطبيعة ص ١٩ : « الواحد يقال على الأسماء المشككة بنوع من الأنواع ».

بواحد من نوعها »[1] ؛ فينشأ العدد الذى هو الكثرة المتقدرة بواحد . والقضية الأخرى أن هناك كثرات لا تقدر لعدم اشتراكها فى وحدة ما .

(و) وتتبين القضية الأولى بملاحظة أن أجزاء الكثرة لكى تتقدر بواحد منها يجب أن تكون متجانسة نوعاً من التجانس ، من حيث إن التقدير يتم بتكرار وحدة بعينها ؛ وهذا هو السبب الفلسفى فى رد الكسور إلى توحيد المقامات . فالعدد يحدث فى العقل بتكرار الوحدة ؛ ولا تتكرر الوحدة تمام التكرار إلا فى أجزاء الجسم المتصل المتجانس الماهية والمنقسم إلى وحدات من نفس الماهية ، كما إذا اتخذنا من المتر وحدة مقياسية وطبقناه على قطعة من الخشب أو من القماش فوجدنا أن هذه القطعة تساوى سبعة أمتار طولا وثلاثة عرضاً . فالمتجانس أو « المتصل ليس ينقسم إلى أجزاء محدودة العدد بالطبع »[2] ؛ وليست وحدته المقياسية واحدة بالطبع ، ولكنه قابل لأى قسمة بأى وحدة . أما غير المتجانس ، كالحيوان مثلا ، فإنه ينقسم إلى أجزاء محدودة العدد بالطبع هى وظائفه وأعضاؤه ولما كانت هذه الأجزاء متباينة الماهية فإنها لا تقدر ولا تؤلف عدداً إلا إذا أدرجت تحت أقسام أعم ، كما أن ثلاث تفاحات وخمس برتقالات لا تجمع إلا إذا أدرجت تحت معنى شامل لها كمعنى الثمرة أو الفاكهة . على أن غير المتجانس متحقق فى مادة متصلة ، فمن الممكن غض النظر عن ماهيته واعتبار مادته فقط ، وحينئذ يعود حكمه حكم المتصل ويمكن قسمته مثله ، فيقطع النبات والحيوان اتفاقاً بدل أن يشرح تشريحاً علمياً .

(ز) وتتبين القضية الثانية بالنظر فى الكثرة المتباينة الآحاد العادمة وحدة شاملة لها ، فإن مثل هذه الكثرة لا تقدر ولا تجمع فى عدد : وهذا شأن الأشياء المجموعة بالتشكيك ؛ فلا يقال مثلا إن الله والإنسان اثنان ، أو أن الفرس والفارس اثنان ، إذ ليس الوجود متواطئاً متساوياً حتى يصلح أساساً لوحدة تامة

---

(١) ابن رشد : تفسير ما بعد الطبيعة ، ص ١٣٤١ .

(٢) ابن رشد : تلخيص ما بعد الطبيعة ، ص ١٠ .

تتكرر بعينها ؛ فالجمع ههنا لا يعنى إلا أنه يوجد مرتين موجود غير منقسم فى ذاته منقسم من غيره ، دون التعبير بحال عن مساواة يرجعان إليها . و إذا عددنا آحاد مثل هذه الكثرة المتباينة نتج لنا عدد زائف من حيث إن واحداً من آحادها لا يمكن أن يعتبر وحدة تقديرية ومقياساً مشتركاً .

(ح) والواحد الذى هو مبدأ العدد ، أى الذى يتألف العدد بتكراره ، ولا يطلق بدقيق الإطلاق إلا على الماديات المتجانسات ، فهو يزيد شيئاً ثبوتيًّا على جوهر الموجود الذى يطلق عليه ، كما يزيد الأبيض على الإنسان ، فإن وصف الشىء بأنه واحد من كثرة ، أو دخول الشىء فى عدد ، لهو أمر عارض له من جانب العقل الذى يعد . ويلوح أن ابن سينا قد خلط بينهما ، فاعتقد أن الواحد المساوق للموجود يزيد شيئاً ثبوتيًّا على جوهر الموجود كالواحد الذى هو مبدأ العدد . ومن أقواله بهذا المعنى أن الواحد « شرط زائد على الذات » وأن « طبيعة الواحد [هى] من الأعراض اللازمة للأشياء وليس الواحد مقوماً لماهية شىء من الأشياء ، بل تكون الماهية شيئاً ، إما إنساناً وإما فرساً أو عقلا (مفارقاً) أو نفساً ، ثم يكون ذلك موصوفاً بأنه واحد وموجود » وأن « الواحدية ليست ذات شىء ولا مقومة لذاته ، بل صفة لازمة لذاته » وأن « الواحدية من اللوازم »[1] . وقد غلطه ابن رشد فى ذلك ، قال : « ظن ابن سينا أن الواحد بالعدد (أى المساوق للموجود) إنما يدل على عرض فى الجوهر ، وأنه ليس يمكن أن يدل على جوهر شىء »[2] ، على حين أن «جوهر كل واحد من الأشياء هو واحد بالذات لا لأمر زائد عليه»[3] ؛ وإن « الوحدة ليست تفهم فى الموجود معنى زائدا على ذاته خارج النفس فى الوجود ، مثل ما يفهم من قولنا موجود أبيض ، وإنما يفهم منه حالة عدمية وهى

(١) النجاة : ص ٢٢٠ ، ٢٠٩ ، ٢٠٩ ، ٣٤١ .

(٢) تلخيص ما بعد الطبيعة ، ص ١١ . ويلى هذه العبارة كلام قلق غامض لا يبين منه رأى ابن سينا والرد عليه .

(٣) تفسير ما بعد الطبيعة ، ص ٣١٥ .

عدم الانقسام »[١] . وسنرى الفائدة العملية لهذه التعريفات والتدقيقات عند الكلام على وحدانية الله ومساوقة الخلق للخالق فى الوجود فى كتاب آخر بإذنه تعالى .

٢٥ — الحق :

(ا) الصفة الثانية من صفات الموجود هى الحق . «والحق هنا اسم فاعل فى صيغة المصدر ، كالعدل [فى قولنا إنسان عدل] ، والمراد به ذو الحقيقة . وهو بمعنى المصدر يدل بالاشتراك على معان » [٢] ترجع إلى اثنين ؛ أحدهما ما به الموجود هو هو ، فكل موجود حق بحسب حصوله على ما هيته ، كما نقول : « هذا ذهب حق » حين يكون الشىء حاصلا على خصائص الذهب ؛ والمعنى الآخر هو المطابقة بين المعرفة والشىء المعروف . قال الفارابى : « حقيقة الشىء هو الوجود الذى يخصه وأيضاً فإن الحق قد يقال على المعقول الذى صادف به العقل الموجود حتى يطابقه . وذلك الموجود من جهة ما هو معقول يقال له إنه حق ، ومن جهة ذاته من غير أن يضاف إلى ما يعقله يقال إنه موجود »[٣] . وقال ابن سينا : « حقيقة كل شىء خصوصية وجوده الذى يثبت له . وقد يقال أيضاً حق لما يكون الاعتقاد بوجوده صادقاً » [٤] .

(ب) وقياساً على هذا التعريف للحق فى الموجود وفى المعرفة يعرف الباطل بأنه ما من شأنه أن يظهر على غير حاله بسبب مشابهته لشىء آخر فى الأعراض الخارجية فيؤخذ على أنه ذلك الشىء الآخر[٥] كما يؤخذ القصدير على أنه فضة أو تؤخذ المرارة على أنها عسل ، ولكن القصدير فى ذاته قصدير حق ،

---

(١) ابن رشد : تهافت الفلاسفة ، ص ١٩٦ .
(٢) الطوسى : شرحه على الإشارات ، ص ١٩٢ .
(٣) الفارابى : آراء أهل المدينة الفاضلة ، ف ٥ .
(٤) ابن سينا : النجاة ، ص ٢٢٩ .
(٥) أرسطو : ما بعد الطبيعة ، م ٥ ، ف ٢٩ .

والمرارة فى ذاتها مرارة حقة : فالموجود يقال له باطل أو كاذب لا من حيث ما هو هو ، بل من حيث ما ليس هو وما يظن أنه هو . وعلى ذلك فليس فى الوجود باطل ، بل الباطل فى معرفتنا فقط . أما الحق فهو فى الوجود وفى المعرفة كما تقدم .

(حـ) فمن جهة الوجود ليس وصفه بالحقيقة فضولا ، فقد وجد فلاسفة أنكروا هذه الحقيقة التى تعنى أن لكل موجود ماهية متسقة ثابتة ، واستبدلوا الصيرورة المستمرة التى تعنى أن كل موجود فهو ملتقى أضداد تصطرع فيه ، وتتوافق ، وتعود إلى الاصطراع ، دون أن يقر لها قرار ، حتى قال : هرقليطس : « إن كل موجود فهو موجود وغير موجود » فيمتنع وصفه بصفات ثابتة ونضطر إلى تعليق الحكم عليه والعدول عن العلم . وبمثل هذا قال هجل ، وقال برجسون وقديما كشف أرسطو عن غلط هذا المذهب ، فنبه على أن الأضداد لا توجد فى الموجود معاً أى كلها بالفعل ، فلا يتفق لموجود ما أن يكون أبيض وأسود فى آن واحد ومن جهة واحدة ، وإنما يوجد ضد بالفعل وضد بالقوة : فيكون الموجود حاصلا على الأول ، وقابلا للثانى ؛ كما نبه على أن الأشياء لا تتغير من كل وجه ، بل تتغير العوارض ويبقى الجوهر ، وإنما يتناول العلم الجوهر لا العوارض . ثم إن القول بالوجود واللاوجود فى آن واحد يلزم عنه فى الحقيقة أن الأشياء ساكنة لا أنها متحركة ، إذ لا يبقى هناك شىء تتحول إليه ما دامت جميع المحمولات حاصلة لجميع الموضوعات[1] .

(د) ومن جهة المعرفة يحد الحق إجمالا بأنه المطابقة بين المعرفة والأشياء. على أن هذه المطابقة تختلف : فقد تكون مطابقة المعرفة للأشياء متى كانت الأشياء أصولا وأشبهتها المعرفة . وقد تكون مطابقة الأشياء للمعرفة متى كانت المعرفة أصلا وأشبهتها الأشياء المكونة عنها ، سواء فى ذلك الأشياء الطبيعية والمصنوعات الإنسانية ، فإن المصنوعات توصف بالحقيقة حين تجىء شبيهة بتصور العقل وصنع الفن . لكن النسبة بين عقلنا والأشياء الطبيعية نسبة عرضية ، على حين

---

(١) ما بعد الطبيعة ، م ٤ ، ف ٥ .

أن النسبة بين عقل الصانع الإنسانى ومصنوعاته نسبة جوهرية أو بالذات من حيث إن وجود هذه المصنوعات متعلق بالعقل . فإذا قلنا إن الموجودات الطبيعية حقة من جراء حصولها على ماهياتها أو مطابقتها لمعانينا ، لم يعتبر هذا القول تفسيراً نهائياً لحقيتها ، إذ أن الأشياء لم تصنع أنفسها وتتلبس بماهياتها، وليس الإنسان مقياسها ، وإنما هو قابل لصورها وحسب ، فلا بد أن نرجعها إلى عقل أعلى هو قانونها وخالقها كما أن العقل الإنسانى قانون مصنوعاته وموجدها . ومن هذه الوجهة العليا نقول إن الحق موجود حقيقة فى العقل فقط : موجود أولا فى العقل الإلهى مصدر الحق ، وثانياً فى العقل الإنسانى صورته ، وبينهما الأشياء صورة علم الله ومصدر علم الإنسان ، فتلحقها الحقية من الناحيتين : من ناحية العلم الإلهى ، وهذه نسبة ذاتية ، ومن ناحية العلم الإنسانى المكون عنها بالتجربة والاستدلال ، وهذه نسبة عرضية إن وجدت لم تزد عليها شيئاً ، وإن عدمت لم تنقص منها شيئاً . وبذا يتضح قولنا إن كل موجود فهو حق ، أو إن الحق مساوق للوجود ، فإن كل موجود فهو مطابق للعقل الإلهى ، وكل موجود فله ماهيته ، وكل موجود فهو كفء لأن يولد الحق فى كل عقل حالما يُعلم .

٢٦ — الخير :

(١) الصفة الثالثة هى الخير . وقد تناقل الفلاسفة تعريفاً للخير أورده أرسطو فى مفتتح كتابه « الأخلاق النيقوماخية » ناسباً إياه إلى بعض القدماء دون تخصيص : قال « الخير هو المقصود من الكل » : وهذه ترجمة حرفية نقرؤها فى « تهذيب الأخلاق » لابن مسكويه [طبعة القاهرة ص ٩٠] بينما نقرأ فى « النجاة » لابن سينا « الخير بالجملة هو ما يتشوقه كل شيء ويتم به وجوده » (ص ٢٢٩) . وليس هذا تعريفاً بمعنى الكلمة أى حداً علمياً ، وإنما هو رسم يدل على الخير بقصد القاصد إليه ، لا بخاصية جوهريته فيه . أجل ليس بعد المعانى والمبادئ الأولى معان ومبادئ أبين منها تفيد فى بيانها ،

فلا يبقى إلا أن تبين بآثارها كما تبين العلة الخفية بمعلولاتها ، والخير من المعانى الأولى ، وأثره تحريك النزوع ، فيرسم بهذا التحريك . ولا معنى لدعوى منكرى الماهيات من حسيين وتصوريين أن ليس للأشياء خيرية بالذات مقصودة بالذات ، وإنما نحن نسمى الشيء المقصود خيراً لكونه مقصوداً منا ، أى أن النزوع الإنسانى إلى شيء ما هو الذى يضفى عليه الخيرية : لا معنى لهذه الدعوى من حيث إن المقصود لا يقصد إن لم تكن له خيرية ، أو أن القاصد لا يقصد إلا ما يرى فيه خيراً حقيقياً أو مظنوناً .

(ب) وهذا الرسم يفضى بنا إلى حد إذا لاحظنا أن القاصد إنما يقصد إلى شيء بسبب كمال فى هذا الشيء مفقود عند القاصد ومطلوب منه « ليتم به وجوده » كما يقول ابن سينا . فالخير كمال فى الوجود ، أو هو الموجود باعتباره أساساً لنسبة ملائمة بينه وبين النزوع ، وهذه النسبة ذهنية صرف لأن ميل القاصد لا يغير من المقصود شيئاً ، بينما الكمال خاصية للموجود ، فبالكمال يحد الخير . وهنا يجب الاحتراز من بعض المزالق : فقد يقال إن من الناس من يقصدون إلى الشر ، فلا يعرف الخير بالمقصودية . والجواب أنهم يقصدون إلى الشر لا باعتباره شراً ، بل باعتباره خيراً ، فإرادتهم قاصدة بالذات إلى الخير ، لكن قد يكون كذلك فى الظن فقط لا فى حقيقة الشيء ، فتقع الإرادة على الشر عرضاً .

(حـ) وقد يظن أن تعريف الخير بالمقصودية لا يتفق مع قولنا « الكل » أو « كل شيء » لأن القصد لا يحدث إلا بعد إدراك ، فهذا التعريف يقصر الخير على الموجودات المدركة . والجواب أن هذا التعريف يشمل أيضاً الموجودات عادمة الإدراك ، فإن لها هى أيضاً نسبة إلى أفعال معينة نراها تفعلها ، وإلى أشياء معينة نراها تتوجه إليها ، وفى الحالين النتيجة خير لها أى كمال يتم به وجودها ، وتحقيق للنظام العام ؛ وإذا كانت لا تدركه ولا تتوجه إليه بالإرادة فهذا دليل على أنها موجهة من مدرك أعلى ركب فيها هذا النزوع الطبيعى ،

لا على أنها خارجة عن الخيرية الكلية ؛ فالقصد وما يفترضه من إدراك متوافران ههنا على هذا الوجه .

(د) وقد يظن أن إطلاق التعريف على «الكل» من شأنه أن يحصر الخير فى الله وحده وينفيه عن سائر الموجودات ، لأن الله وحده غاية الكل ؛ ويلوح أن ابن مسكويه إنما ردد هذا المعنى حيث قال : « الخير الذى يقصده الكل هو طبيعة تقصد ولها ذات ، وهو الخير العام للناس من حيث هم ناس ، فهم بأجمعهم مشتركون فيها » . والجواب أن هذا التأويل سائغ من جهة أن الله هو الخير بالذات وعلة الخير فى الموجودات ، وأن النزوع إلى أى خير جزئى هو من ثمة نزوع إلى الخير الأعظم ، بحيث يكون هناك خير واحد ينزع إليه الكل . بيد أن هذا التأويل لا يستلزم سلب الخيرية عن المخلوقات ، وليس موضوع التعريف خيراً معيناً ، بل هو الخير إجمالا أو بالجملة كما يقول ابن سينا .

(ه) ومما تقدم يتضح أن الخير والوجود متساوقان ، أعنى أن كل خير موجود ، وكل موجود خيروتزداد هذه القضية اتضاحاً بملاحظة الأدلة الآتية : الدليل الأول أن كل موجود فهو كامل نوعاً من الكمال لأنه منظم فى نفسه حاصل على ماهية متسقة العناصر قابلة للوجود ، لذا هو يحب أول ما يحب وجوده الخاص ، فيعمل على نمائه ويحميه من كل عدوان ؛ فكل موجود بمجرد كونه موجوداً هو موضوع محبة من ذاته لذاته ، أى إنه خير . الدليل الثانى أن كل موجود فله إلى آخرين نسبة مطردة طبيعية بها يلتئم النظام العام ، وهذه النسبة غاية له وغاية للآخرين ، والغاية خير ، كما أن تحقيق النظام خير . الدليل الثالث أن كل موجود فهو فاعل ، وهو إنما يفعل ويحقق النسبة التى يقوم عليها خيره والنظام ، لا اتفاقاً ولا قسراً من خارج ، بل بميل طبيعى باطن فيبين عن قوى فاعلية يؤثر بها فى غيره إلى جانب قوى انفعالية تتأثر من الغير وهذه القوى بما يلحقها من انفعالات أو يصدر عنها من أفعال هى خير من

حيث إنها وسائل لتحقيق خيره وخير الموجودات المتصلة به . فجملة القول أن الخير والموجود متحدان ذاتاً ، غير أن الخير يزيد على معنى الموجود نسبة ملاءمة بين الخير والنزوع ، تلك الملاءمة التي أساسها كمال الموجود . لذا يجيء ترتيب الخير بعد الحق الذى لا يزيد على الموجود شيئاً .

(و) وينقسم الخير إلى مأثور لأجل ذاته ، ومأثور لأجل غيره ، ولذيذ : فالمأثور لأجل ذاته قد يكون غاية قصوى أو يتخذ واسطة ووسيلة إلى غاية أبعد منه ، وهو مأثور لأجل ذاته على كل حال لأنه يختم حركة النزوع . والمأثور لأجل غيره هو الذى يختم حركة النزوع نسبياً أى باعتباره نافعاً ومفيداً فى سبيل خير آخر . واللذة هى الرضا والاطمئنان عند الحصول على خير مقصود أو هى الشعور بالموافقة والملاءمة بين قوانا وموضوعاتها . ولما كان الخير مساوقاً للموجود ، فإنه يطلق على أقسامه كما يطلق الموجود على أقسامه ، أى بطريق التناسب والتقديم والتأخير ، لا بطريق التواطؤ الذى يصدق بالسواء ؛ فالخير يصدق أولا على المأثور لأجل ذاته لأن له فى ذاته ما لأجله يؤثر ؛ ويصدق ثانياً على اللذيذ لأن ليس له من سبب القصد إلا اللذة ، وقد يكون ضاراً وغير جدير بالإيثار ؛ ويصدق ثالثاً على النافع أو المفيد لأن ليس له فى ذاته ما لأجله يؤثر ، بل إنما يؤثر كوسيلة إلى خير آخر ، كتعاطى الدواء الكريه لأجل الصحة .

(ز) هذه القسمة هى باعتبار مفهوم الخير ؛ أما باعتبار اتحاده ذاتاً مع الموجود فإنه ينقسم إلى المقولات العشر التى تستوعب كل الموجودات ؛ وينقسم أيضاً إلى خير طبيعى وخير خلقى ؛ وأيضاً إلى خيرات النفس وهى العلوم والفضائل ، وخيرات البدن من صحة وجمال ، وخيرات خارجية وهى الأهل والمال والجاه ؛ وإلى غير ذلك تبعاً للوجهة الملحوظة .

٢٧ — الشر :

والخير يتميز بضده الذى هو الشر . والكلام هنا على الشر الطبيعى ،

لا الشر الخلقى ، كما كان الكلام على الخير الطبيعى المساوق للموجود . فنقول إن طبيعة الشر تظهر أولا بعض الظهور باستعراض أنواعه ، وهى تقابل أنواع الخير . فمن الشرور ما ليس يؤثر من أى وجه من الوجوه ، وهذا يقابل الخير الذى يؤثر لأجل ذاته ؛ ومنها ما ليس يؤثر باعتباره شرًّا ، وقد يؤثر لوجه خير فيه ، كالضار المقابل للنافع أو المفيد ، فإنه ليس يطلب من جهة كونه ضارًّا ، وقد يطلب كوسيلة إلى غاية ارتضيناها ، مثل السم أو الحريق أو الغرق عند الذى عقد العزم على الانتحار ؛ وكالمؤلم المقابل للذيذ ، فإنه هو أيضاً ليس يطلب من جهة كونه مؤلماً ، وقد يطلب فى سبيل الوطن أو الدين أو غاية أخرى . ففى هذه الأقسام الثلاثة يظهر الشر كأنه غير مؤثر لذاته أى من جهة كونه شرًّا . وهذا اسم سالب يؤذن بأن الشر نقص وحرمان كمال ما مثل الجهل والضعف وتشويه الخلقة ، وأنه لذلك يثير فى النفس عزوفاً وإباء ، على حين أن الخير وجود وكمال يثير فى النفس الرغبة لملاءمته وموافقته للنزوع الطبيعى .

(ب) وهذا الرسم السالب يؤذن باستحالة التأدى إلى حد موجب كما تأدينا فى تعريف الخير ، فإن « الشر لاذات له » ولكننا نخلع عليه شبه ذات بنسبته إلى الذات التى تنتقص به أو تفسد ، كتصورنا العمى عدم الرؤية ، وتصورنا الصمم عدم السمع ، وعلى هذا النسق نتصور كل شر على أنه عدم خير ؛ ولا عبرة بهيئة الألفاظ المستعملة فى اللغات إذ أن كثيراً من هذه الألفاظ ما له هيئة محصلة ومعناه معدول ، كالألفاظ المذكورة الآن . « فالشر بالذات هو العدم ، ولا كل عدم ، بل عدم مقتضى طباع الشىء من الكمالات الثابتة لنوعه وطبيعته » أو « يقال شر لنقصان كل شىء عن كماله ، وفقدانه ما من شأنه أن يكون له » .

(ح) وبناء على هذا التعريف يجب استبعاد ما أسماه ليبنتز بالشر الميتافيزيقى وأراد به فقدان كل مخلوق كمالات كثيرة بسبب تناهى طبيعته ،

مثل ألا يكون للإنسان جناحان ، وغير ذلك مما يسهل تأليفه من الأمثلة . ولكن إذ سلمنا بهذا النوع من الشر لزم أن يحصل كل مخلوق على كل الكمالات فيجمع العالم فى واحد ، وإلا كان العالم مجموعة شرور ميتافيزيقية ؛ والحقيقة أن هذا ليس فقدان ما من شأنه أن يوجد ، وإنما هو محض نفى ، فإن لكل موجود ماهيته وطبيعته ، فشره فقدانه شيئاً مستحقاً ومقتضى لماهيته وطبيعته . وإذا لم يكن للشر ذات وقوام فإن له دائماً موضوعاً يحل فيه ؛ إن جاز هذا التعبير ، أو يبتلى به ، وهذا الموضوع هو موجود ، وهو خير بما فيه من وجود ولو أنه منقوص بالشر ، بحيث نستطيع أن نقول بدقيق القول إن الشر لا يجىء إلا فى الخير .

(د) هذه القضايا الجلية تدعونا إلى أن نطهر عقلنا من تصورات المخيلة ، ووساوس الحواس والمنفعة الذاتية ، فإن المخيلة تضللنا فى مثل هذه المسائل تضليلا شديداً ، فهى توهمنا أن ما يعبر عنه بلفظ شكله محصل هو محصل كذلك من حيث المعنى ، وقد يكون معناه معدولا . والمنفعة الذاتية توهمنا أن ما لا يوافقنا هو شر بذاته ، كحكم القاضى العادل ، فإنه خير فى ذاته : ويعتبره المحكوم عليه شراً ، أو كالسم فى الأفعى والعقرب ، نظنه شراً بالذات ، ولو كان كذلك لقتلها أولا . فقد كان أنبادوقليس واهماً حين وضع الكراهية مبدأ للشر فى العالم إلى جانب المحبة مبدأ الخير ؛ وكأن المانوية واهمين مثل وهمه فى اعتقادهم بإله شرير بالذات صانع للشر إلى جانب إله الخير . وواهمون أيضاً أولئك الذين يؤولون انتحار المنتحرين كأنه طلب للاوجود ، ويرون فيه الدلالة على أن اللاوجود خير وغاية تطلب ، خلافاً لما قلناه من أن الوجود هو وحده غاية مطلوبة ؛ والتأويل الصحيح أن المنتحر يرى فى الشر النازل به فقدان خير لا يطيق هو فقدانه ، فبالعرض وبسبب الخير المفقود كان اللاوجود مطلوباً . وواهمون أولئك الذين يريدون أن يثبتوا الوجود للشر بثبوت الألم الناشئ عنه ؛ أجل إن الألم ثبوتى فى الشخص الذى يتألم ، ولكنه يدع الشر

كما هو نقصاً وعدماً ؛ الألم هو الشعور بالنقص والعدم ، فلا يمكن الخلط بينهما ، ولا الاعتقاد بثبوت هذا الشر الذى هو الألم إلا من الوجهة النفسية . وعلى ذلك فلا معنى لاقتضاء علة للشر تكون علته بذاتها وطبقاً لطبيعتها ، فإن العدم غير مفتقر إلى علته ؛ وكل ما هنالك أن للشر أصلا أو ظرفاً هو فعل علة وجودية ، ومن ثمة خيرة ، قاصدة إلى خير ، ويحدث الشر عنها عرضاً واتفاقاً . والنتيجة الأخيرة أن « الوجود خيرية ، وكمال الوجود خيرية الوجود » [1] .

٢٨ — الجمال :

(ا) الصفة الرابعة هي الجمال . وأول ما ندرك الجمال ، وأكثر ما ندركه يقع فى المحسوسات ، فإنها أيسر معلوماتنا اكتساباً ، تملأ منا الأبصار والأسماع . وإنما يتحقق فيها الجمال بثلاثة عناصر أو شروط هى : التمام والتناسب والبهاء . تمام الأجزاء ضرورى لقوام الشىء ، والشىء الناقص قبيح لمجرد نقصه ، وكل جزء تام من أجزائه قد يكون جميلاً وغاية فى الجمال فى بابه ، مثل يد تمثال مهشم . وليس يكفى التمام المادى فى شىء أو فى جزء منه ، بل يتعين أن ينضاف إليه التمام المعنوى وهو التناسب والتطابق بين الأجزاء ، فإن المختلط والمهوش غير معقول وغير مستساغ من الحس ، على حين أن التناسب جلى متميز ، وأن الحس والعقل يغتبطان بالمتناسب ويسكنان إليها . ويختلف التناسب بحسب الأشياء والغايات طبعاً ، ولكنه واجب ، وواجب بحيث تشرق منه صورة معقولة فى أجزاء المادة ، سواء الصورة الطبيعية والصورة الفنية ، وسواء كانت فكرة أوعاطفة ، دون إعنات العقل واضطراره للتفكير والتجريد . ومتى جاء الإشراق فى أشكال محكمة ، أو فى ألوان متسقة لامعة ، أو فى أصوات منسجمة قوية أو عذبة ، كان البهاء الذى يجذب الحس والعقل ويخرجه عن طوره .

---

(١) كل العبارات الواردة بين أهلة فى هذا العدد هى من « النجاة » لابن سينا . وسنعود إلى هذه المسألة حين نتحدث عن العناية الإلهية فى الباب الثانى من كتاب «الطبيعة وما بعدالطبيعة» فإن كثيرين يتخذون من آلام الإنسان والحيوان اعتراضاً على وجود الله أو على عنايته .

فنستطيع أن نجمل هذه العناصر الثلاثة بقولنا « الجمال إشراق صورة فى أجزاء مادية متناسبة » ؛ أو بعبارة أخصر : « الجمال بهاء التناسب » . وما علينا إلا أن نذكر موقفنا من الشيء المحروم جزءاً أو أكثر ، أو عديم تناسب الأجزاء ، أو عديم البهاء ، فإننا نصدف عنه ونصفه بالقبح . فصفات الجمال مضادة لهذه ، مثيرة لشعور مضاد . وإلى هذا يرجع تعريف ابن سينا حيث يقول (فى النجاة) : « جمال كل شيء وبهاؤه هو أن يكون على ما يجب له » وما يجب لأى شيء أجزاؤه وتناسبها فيما بينها كشرطين لوجوده ، وبهاء الأجزاء فى تناسبها كشرط لجماله .

(ب) وإذا كان المحسوس أول ما يتفق لنا أن نرى فيه الجمال ، فإنه هو يخرج بنا من دائرته الضيقة ويسلمنا إلى المعقول المترامى الآفاق . ذلك بأن النسبة ليست شيئاً محسوساً ، ولكنها رباط معنوى بين شيئين أو أكثر ، فلا تدركها حاسة من الحواس ، وإنما العقل هو الذى يدركها ، فالجمال المحسوس مدرك من مدركات العقل . وقد يظن أن البصر والسمع يدركانه ؛ ونحن نقول بالفعل « مناظر جميلة ، وأصوات جميلة » ولا نقول « طعوم جميلة أو روائح جميلة » . بيد أن هذا محض ظن : فإن البصر ينفعل انفعالا فيزيقيًّا بزهو الألوان ، كما ينفعل الأطفال والحيوانات باللون الأحمر وما إليه من ألوان شديدة التأثير ، والانفعال الفيزيقى بوقع الأصوات أشد ظهوراً ، فإن تأثيرها يدفع بنا وبالحيوان دفعاً تلقائيًّا إلى الحماسة أو الطرب أو الحزن ، ثم ينبت فى العقل معنى الجمال بالرجوع على الألوان والأشكال والأصوات وتأمل ما بينها من نسب . فالبصر والسمع يخدمان العقل بأن يقدما إليه المادة ، والعقل هو الذى ينفذ إلى ما وراء المادة من نسبة ومعنى ؛ كما أن العقل هو الذى يدبر المخيلة المبدعة فى الفن ، فيبتكر المعنى المراد التعبير عنه بالمصنوع الفنى ، ثم يستدعى من بين الصور المختزنة فى المخيلة تلك التى تفيد فى التعبير دون سائرها ، ولولا هذا التدبير لذهبت

المخيلة كل مذهب على ما تفعل فى أضغاث الأحلام وهذيان الحمى . فجمال المحسوس جمال معقول .

(حـ) وللمعقولات أنفسها جمالها يفوق الجمال المحسوس: فإننا إذا ارتقينا من المحسوسات بما هى كذلك بلغنا إلى الرياضيات التى تسقط من اعتبارها الألوان والنسب الواقعة بين الأشياء ، وتقبل على نسب مطلقة بين عناصر معقولة صرف فنلتى فى تأملها وفى ابتكار تأليفاتها متعة روحية غير متعلقة بمادة أصلا . وإذا ارتقينا من الرياضيات بلغنا إلى الحكمة التى هى علم الوجود بمبادئه العليا أى قوانينه الكبرى ، وبخاصة المبدأ الأعظم ، والعلة الأولى والقانون الأوحد فحينئذ يجد العقل من سمو تعقله طرازاً من الجمال الخالص الصافى يفعمه بهاء ونشوة ؛ فيغتبط بالمعقول ، والتعقل معاً ؛ ويدرك أن الترتيب الطبيعى فى تعريف الجمال هو البدء بمطلق الجمال ، ثم النزول إلى جمال النسب المعقولة ، وأخيراً إلى جمال النسب المحسوسة . فيعرف مطلق الجمال تعريفاً مطلقاً خلواً من ذكر التمام والتناسب كالذى أوردناه عن ابن سينا ، ثم يخصصه فى الدرجتين التاليتين بما يلائم كلا منهما ، فيذكر التمام والتناسب تارة على أنهما تمام عناصر معقولة وتناسب بينها ، وطوراً على أنهما تمام عناصر محسوسة وتناسب بينها .

(د) ولما كان الجمال إدراكاً والتذاذاً معاً ، كان مشاركاً فى معنيى الحق والخير معاً ، ولذا يجىء بعدهما فى تسلسل لواحق الوجود ابتداء من الوجود عينه ، فالجمال إدراك حق ما ، لكنه يزيد على الحق أنه معجب لاذ ؛ وقد يصير الحق كذلك فيعتبر جميلا . والجمال يثير نزوعاً كالخير ، ولكنه نزوع العقل الذى يدركه ، أو البصر أو السمع اللذين يتأثران به ، فإن هذه القوى طالبة له ، لكنها لا تطلب امتلاكه فى ذاته ووجوده كما يطلب الخير ، بل يتجه نزوعها إلى تأمله فقط ؛ وقد يطلب بعد ذلك فى ذاته ووجوده فيصير خيراً مطلوباً ؛ فالجمال بمثابة نوع من الخير قد يصير خيراً. فبين الجمال من جهة ، والحق والخير

من جهة أخرى ، اتفاق ، وبينه وبينهما اختلاف : لكن الاتفاق بين الجمال والحق أقوى منه بين الجمال والخير ، والاختلاف بين الجمال والحق أضعف منه بين الجمال والخير . والمعانى الثلاثة متساوقة لا تختلف إلا بالاعتبار . وقد فطن الفلاسفة ، بل فطن الناس عامة إلى ما بينها من قرابة ، فوصفوا الحق والخير بالجمال ؛ نعنى الخير الخلقى أو الفضيلة الذى هو الخير الحق ، مثل أفلاطون فى قوله « إن تحمل الظلم أجمل من ارتكابه » ؛ والشواهد عنده وعند سائر الفلاسفة والشعراء والكتاب والمشرعين أكثر من أن تحصى . ونحن بالعربية ندعو الفضيلة أو الإحسان أو المعروف بالجميل ، وندعو الرذيلة بالقبيح ، كأنما الأخلاق جزء من علم الجمال .

(هـ) ومن هنا نرى أن الجمال من لواحق الوجود حقاً ، أى إن كل موجود فهو جميل . لكن هنا يقوم اعتراض قوى على هذه القضية يؤيد بالقبح المنتشر فى العالم . فنلاحظ أولا أن معنى الجمال ليس مكتسباً بالتجريد البسيط الذى يصعد من آحاد متفقة بالماهية النوعية أو الجنسية إلى الكلى الذى يشملها ، كمعنى الإنسان بالنسبة إلى أفراده ؛ ولكن الجمال أحد المعانى التى تتحقق باختلاف فى كثيرين مختلفين بالماهية النوعية أو الجنسية ، فهو فوق الأنواع والأجناس ، يلائم الموجود من حيث هو كذلك ، فيطلق على أفراده بطريق التشكيك والتناسب لأنه يتحقق فى كل موجود موجود بحسبه ، وإن قيل إن هذا لا يعنى فقط أن الجمال ممكن التحقق فى موجودات مختلفة بالنوع أو بالجنس ، ولا يستلزم تحققه فى كل موجود ، قدمنا الملاحظة التالية .

(و) إن المعقولات جميلة ضرورة ، إذ أن ماهيتها لبساطتها تحصل لها بتمامها فتكون على ما يجب لها . أما المحسوسات فأكثرها جميل بما يتضمن من تناسب فى ذاته وفى علاقاته بغيره ، وهذان النوعان من التناسب هما أساس النظام السائد فى العالم ، وإنه كما نعلم لنظام عجيب يشعرنا بالجمال كلما أدركنا منه طرفاً . وأما باقى المحسوسات مما لا يرى فيه جمال ، فلا ننسى من الجهة الواحدة.

إن حكمنا على الجمال فى هذا المضمار متأثر بتربيتنا ودرجة تعلمنا وميولنا وأخلاقنا ومنافعنا كما هو الحال فى حكمنا على الخير والشر ؛ وإذن فكثير من الأحكام بالجمال أو بالقبح يجب أن يعد نسبياً ولا يعتبر صفة للموجودات أنفسها . ويجب أن نذكر من جهة أخرى أن صور المحسوسات أو ماهياتها هى كالصور المعقولة ، بسيطة وإن لم تكن روحية ، نازعة طبعاً إلى التحقق بتمامها ؛ لكنها لا تتحقق إلا فى المادة ، وقد لا تكون المادة ملائمة فلا تطاوع فعل الصورة فيجىء الشىء ناقصاً أو مشوهاً . والمادة ضرورية ؛ وهى فى أدنى دركات الوجود ، فالنقص والتشويه ضروريان . ونقول هنا ما قلناه عن الشر من أن هذا يقع بالعرض لا بالذات ، وإن الأصل فى الوجود الوحدة والحق والخير والجمال . هذه الصفات الأربع هى صفات الخالق متحققة فيه بالذات ومن ثمة إلى أقصى حد ، ومفاضة منه على خلائقه كل بحسب ماهيته وعلى قدرها [1] .

(١) قال النبى داود : « نور وجهك مرتسم علينا يا رب » المزمور الرابع ، الآية السابعة .

الفصل الثالث

مبادئ الوجود

٢٩ — تعدادها :

(ا) بعد النظر فى معنى الوجود والصفات الملازمة له ننظر فى نسبة العقل إليه ، أو أثره فى العقل ، فنجد هذا الأثر يتجلى فى مبادئ أو قوانين تنعكس على العقل أو تتقدم فيه بمجرد تأمله ، ويراها معقولة ، بل مثال المعقولة ، ويستضيء بها فى تعقله ، ويرد إليها كل يقين ، ويستند عليها فى دفع كل إنكار . وقد مرت بنا دعوى السوفسطائيين والشكاك أن ليس فى العقل مثل هذه الأوائل ، وأن العقل مضطر للمضى من برهان إلى آخر على الدوام ، فكلما أردنا استخدام حد أوسط للبرهنة وجب علينا قبل ذلك أن نبرهن عليه هو بحد آخر ، وهكذا دون توقف . والحقيقة أن البرهان لا يتسلسل ، وأن جملة الحدود الوسطى متناهية بانتهائها إلى المبادئ التى هى قضايا أولية تبدو فيها ملاءمة المحمول للموضوع ابتداء دون حد أوسط ، بحيث لا يمكن تعيين سبب (أى حد أوسط) لهذه الملاءمة غير الموضوع والمحمول ذاتهما والمضاهاة بينهما .

(ب) نمضى إذن من أبسط المعانى وأولها وهو معنى الوجود : فبمضاهاة الوجود بذاته نرى أنه مطابق لذاته ، فنحصل على أول المبادئ المسمى مبدأ الذاتية ، وصيغته «أن الموجود هو ذاته ، أو هو ما هو» . وهذا المبدأ يهيمن على الأحكام والاستدلالات الموجبة . وشأنه أن يجعلنا نحرص على ألا نخلط بين الشيء وما عداه ، وألا نضيف للشيء ما ليس له .

(حـ) نرى أن الموجود إن لم يكن هو هو لم يوجد ، فنحصل على مبدأ آخر هو مبدأ عدم التناقض ، وصيغته «يمتنع أن يوجد الشيء وأن لا يوجد

فى نفس الوقت ومن نفس الجهة » ويمتنع أن يكون كذا ولا كذا فى نفس الوقت ومن نفس الجهة . وهذا المبدأ فى هذه الصيغة السالبة تعيين للمبدأ السابق ذى الصيغة الموجبة . غير أن كنط يعترض فيقول : لا حاجة للفظ « يمتنع » أو لفظ « محال » ، وأن لفظ « فى آن واحد » أو لفظ « فى نفس الوقت» يعنى الزمان والمبدأ فوق الزمان . والجواب أن لفظ «يمتنع» أو «محال» يفيد ضرورة المبدأ ، وهذه إفادة ضرورية : وإن قول «فى آن واحد » أو « فى نفس الوقت » لا يدل على الزمان إلا فى الأمور العرضية الحادثة، مثل قولنا « لا يمكن أن يكون الجالس ماشياً فى نفس الوقت» ، وفيما عدا ذلك فهو لا يعنى الزمان فقط ، بل يعنى على العموم امتناع اعتبار إحدى قضيتين متناقضتين صادقة وكاذبة معاً. على أننا لا نرى بأساً فى استبعاد ألفاظ الامتناع والوقت والجهة من منطوق المبدأ ، بل بالعكس نستحسن أن نكتفى بتقابل معنيى الوجود واللاوجود ، فنقول : « ليس الوجود اللاوجود » وبذا يبين فوراً التباين بين الوجود واللاوجود ، وأن هذا المبدأ صيغة سالبة لازمة من الصيغة الموجبة القائلة « ما هو موجود فهو موجود » فيخرج لنا أن « ماليس موجوداً ليس موجوداً » . وهذا المبدأ الثانى يهيمن على الأحكام والاستدلالات السالبة . فبدأ الذاتية يعطينا أول مطابقة ، ومبدأ عدم التناقض يعطينا أول مباينة .

(د) هذه المعارضة بين الوجود واللاوجود تثير فى العقل مبدأ ثالثاً يسمى مبدأ الثالث المرفوع أو الوسط المرفوع ، لأنه يقول « لاوسط بين الوجود واللاوجود» فالموجود إما موجود أو غير موجود . وهو يرجع إلى مبدأ عدم التناقض فى صيغة شرطية منفصلة ، ونتيجة تطبيقية تارة موجبة وطوراً سالبة تبعاً للحال .

(هـ) وثمة مبدأ رابع يبرز من النظر فى شرط وجود الموجود، وصيغته أن « كل ما يوجد فله ما به يوجد » . أى « فلوجوده سبب » وهذا مبدأ السبب الكافى يتفرع إلى فرعين : أولهما السبب الذاتى، والثانى السبب الخارجى . فالذاتى هو ماهية الموجود نفسه أو تكوينه الذى متى يحلل يكشف عن عناصره وائتلافها ،

فيكشف عن إمكانه ويجعله معقولا . والسبب الخارجى هو العلة الموجدة للموجود ، أو المغيرة إياه من حال إلى حال : وهذا المبدأ العلية بالمعنى الدقيق ، وصيغته أن « كل ما يظهر للوجود فلوجوده علة » . وهو يطبق على الموجود بالفعل ، بينما السبب الذاتى يتناول الممكن أيضاً .

(و) وخامساً وأخيراً حين نتأمل فى العلة الموجدة هذه نرى أنها إذ أوجدت معلولها توخت غاية ، وإلا لما كانت خرجت عن سكونها : وهذا مبدأ الغائية ، وصيغته « كل ما يفعل فهو يفعل لغاية » أو « كل فعل لازم عن غاية » .

٣٠ ــ قيمة المبادئ :

(ا) هذه المبادئ بينة بذاتها : فإن موضوعها هو الوجود أول المعانى وأبينها على الإطلاق ، ومحمولها هو الوجود كذلك . وهى كلية : فإنها تنطبق على كل وجود سواء فى الذهن وفى الخارج ، وهى حاصلة فى العقول جميعاً تطبقها صراحة أو ضمناً ؛ وتتصرح المعرفة الضمنية بالإنكار والتناقض : فإنك إذا سألت الطفل : من أوجد هذا الشىء ؟ فأجبته : إن الشىء أوجد نفسه ، لأثرت فيه الدهشة وعدم التصديق ونبهت فيه مبدأ العلية . فى صادقة ضرورية يمتنع تصور نقائضها ، ويمتنع البرهان عليها برهاناً مستقيماً لعدم وجود حد أوسط أبين منها نبرهن به ؛ وهى لبيانها غير مفتقرة لبرهان ، وإذا أنكرها منكر فيقام ضده برهان الخلف أو التناقض الذى يقضى بتعطيل الفكر . فهى تفرض نفسها على العقل ، لا كقوة قاهرة أو كضرورة ناشئة من تركيب العقل ، بل كنور يسطع . ونحن نبين هنا ماهية مبدأ الذاتية ، وماهية مبدأ عدم التناقض ؛ ولما كان ما يقال عن هذا المبدأ الثانى ينسحب على مبدأ الثالث المرفوع ، فلا نعيد القول ؛ ونرجئ الكلام على مبدأ العلية الفاعلية ومبدأ الغائية إلى مكانها من هذا الباب ، فنقول :

(ب) يرى البعض أن مبدأ الذاتية ليس مبدأ ، وذلك لأنه عبارة عن تكرار

الموضوع بالمحمول ، فلا يعد حكماً لأن الحكم يقتضى اختلاف حديه مفهوماً وإن اتحدا ذاتاً ، وبهذا الاختلاف يزيد المحمول فى علمنا بالموضوع ، وبدونه يجىء مبدأ الذاتية من قبيل تفسير الماء بالماء ، كما يرى فى قول بارمنيدس «الوجود هو الوجود ، واللاوجود هو اللاوجود » . — قد يبدو هذا صحيحاً لأول وهلة ، ولكن إذا اعتبرنا قصد العقل فى صوغ المبدأ وفى تطبيقه اتضح لنا أنه حكم ومبدأ حقًّا ، وقصد بارمنيدس توكيد الوجود ووجوب التمييز بينه وبين اللاوجود ضد هرقليطس الذى كان يخلط بينهما بقوله بالتغير المتصل حيث تختلط الأضداد وتمحى الفوارق ؛ ولو كان مبدأ الذاتية مجرد تكرار لما أنكره منكر ؛ وإنما هو معرفة تثبّت أو تُنفى. وقصد العقل فى قولنا مثلا : «المادة هى المادة والروح هى الروح » أن كل موجود فهو ماهية معينة ، وأن لكل من المادة والروح خصائص تعينها فلا نخلط بينهما ، كما يفعل الماديون إذ يردون الروح إلى المادة ، أو التصوريون إذ يردون المادة إلى الروح . وكذلك حين نقول « الخير هو الخير والشر هو الشر » لبيان تغايرهما ووجوب تمييز أحدهما من الآخر . أو نقول « الله هو الله » أو « لا إله إلا الله » نريد أن الله هو ما هو وليس ما يظنه الذين يضلون فى حقيقته . وغير ذلك كثير جدًّا . وكم ذا يثور من المناقشات من جراء الخلط بين الأشياء أو بين المعانى ، أى لعدم مراعاة مبدأ الذاتية . ليس المحمول فيه تكراراً للموضوع إلا لفظاً وظاهراً ، وإنما هو فى الحقيقة يشير إلى تعريف الموضوع بما يخصه من خصائص ويعصم من الغلط فيه.

(حـ) ومبدأ عدم التناقض أثيرت ضده أيضاً إشكالات : فقديماً قيل إن هرقليطس زعم أن أى شىء فهو موجود وغير موجود فى نفس الوقت . ولعله لم يرد إنكار هذه المبدأ ، وإنما أراد أننا لا نكاد نثبت شيئاً حتى يكون قد تغير أوزال من الوجود ، بحيث إن اللحظة التى نثبته فيها تحويه ولا تحويه، فيكون ولا يكون ، لكن لا فى آن واحد بالذات ؛ وهذا معنى مقبول . — على أن هجل قصد إلى إنكار المبدأ ، فقال : إن معنى الوجود أعم معنى ، ولذا فهو أفقر

معنى من حيث إنه خلو من كل تعيين ، وما كان خلواً من كل تعيين فهو لا وجود ؛ أو إذا وضعنا هذه الحجة فى شكل قياسى صارت هكذا : مطلق الوجود غير معين ، وغير المعين لا وجود مطلق ، وإذن فطلق الوجود لا وجود مطلق . ولكن من اليسير أن نرى أن الحد الأوسط ، وهو قوله « غير معين » مأخوذ بمعنيين : فى المقدمة الكبرى يدل فقط على غض النظر عن التعيين ، أى على تجريد معنى الوجود من الموجودات المعينة فى الواقع ، والتى لا توجد إلا معينة ؛ وفى الصغرى يدل على نفى الموجود نفسه الذى هو محل التعيين [1]. فلم يزعزع هجل مبدأ عدم التناقض ، ولكنه هو الذى ناقض نفسه وبنى مذهبه بالجملة على هذا التناقض الأول .

(د) وقد ادعى ستوارت مل أن من ألف التحليل والتجريد لا يتعذر عليه أن يروض ذهنه على تصور نقائض المبادئ الأولى ، وأن يصدق أن الأمور قد تجرى فى كوكب آخر صدفة وعلى غير قانون . ولكنها دعوى وحسب ، فنحن لا يتعذر علينا أن نتصور نقيض قانون علمى ، ويمتنع أن نتصور نقيض مبدأ أول ، فهذا الامتناع لا يرجع إلى عادة فكرية ، بل إلى الرباط الضرورى بين حدى كل من المبادئ الأولى ، وهو رباط لازم من معنى الوجود وعائد إليه ، كما بينا . كيف يمكن أن يقوم فى الوجود ما يتنافى فى الذهن؟ إن الذهن يأبى إباء فطرياً حاسماً أن يصدق بإمكان التناقض ، وذلك لأنه يرى ببداهة أن الموجود يفقد فى هذه الحالة ما يجعله يوجد ، أعنى مطابقته لذاته ، فلا يوجد . فالمبادئ الأولى قائمة ، لا لأننا نتصورها ، ولكننا نتصورها لأنها ماثلة فى كل شىء .

(ه) هذا وقد نشب خلاف على ترتيب المبادئ الأولى : هل تعود الأولوية إلى مبدأ عدم التناقض كما ارتأى أرسطو [2] وتابعه المشاؤون جميعاً ، أم إلى مبدأ الذاتية كما يرتئى المحدثون محتجين بأنه أبسط وأن البسيط متقدم على المركب ،

---

(١) ف ﻫ ، ص ٢٦٠ – ٢٦٣ .
(٢) ف ى ، ص ١٧١ .

وبأنه موجب وأن الموجب متقدم على السالب ؟ نلاحظ أولاً أن مبدأ عدم التناقض هو عين مبدأ الذاتية : فإننا إذا قلنا «ما هو موجود فهو موجود» عنينا أن «ما هو موجود فليس يمكن ألا يكون موجوداً» . ونلاحظ ثانياً أن الأولوية تعود إلى مبدأ الذاتية إذا نظرنا إلى المبادئ من جهة ما هي قضايا تترتب تبعاً للبساطة أو التركيب وللإيجاب أو السلب ، وتعود إلى مبدأ عدم التناقض إذا نظرنا إلى المبادئ من جهة ما هي مبادئ : ذلك بأن المبادئ الأخرى تتبرهن به وهو لا يتبرهن بغيره ؛ فمن ينكر الذاتية يقال له إن هذا الإنكار يعنى الوجود واللاوجود فى آن واحد ، كما ذكرنا آنفاً ، وإن هذا تناقض ؛ ومن ينكر مبدأ العلية يقال له إن هذا يعنى أن ما يظهر للوجود فهو يوجد ذاته ، وإن هذا تناقض ؛ ومن يشك فى مبدأ عدم التناقض ويفترض أنه قد يكون كاذباً يعلم أن الكذب غير الصدق ، فيسلم بالمبدأ الذى يدعى أنه يشك فيه . وديكارت الذى يريدنا على أن نبدأ بالشك فى المبادئ ، ولو إلى أجل ، فاته أنه إذا كان ممكناً أن شيئاً بعينه يوجد ولا يوجد فى نفس الآن ومن نفس الجهة ، فقد صار ممكناً التفكير وعدم الوجود . يضاف إلى هذه الميزة ميزة أخرى هى أنه إذا كان سالباً فهو موجب أيضاً بالإيجاب الذى يلزم عن السلب : ذلك أنه يسلب اللاوجود عن الوجود من حيث إنه يقول « ليس الوجود لا وجوداً » فينفى النفى ، ونفى النفى إثبات ، أى إن سلب قضية ما يستتبع إيجاب القضية المناقضة لها . فمبدأ عدم التناقض يعطينا الصيغة الكلية لليقين سواء بالنسبة للأحكام السالبة وللأحكام الموجبة ، فهو أعم المبادئ ، ومن ثمة أولها .

(و) ولكن الفلاسفة الحسيين لا يحفلون بالتناقض ، وهم يفسرون المبادئ بحيث تفيد فى تنظيم المعرفة دون أن يقروا لها بكلية ولا ضرورة . إنها فى نظرهم مجموعات تجارب يقوى اعتقادنا بها كلما ازداد التكرار . فمبدأ الذاتية ينشأ من أن الطبيعة لم تعرض علينا شيئاً أبيض وأسود أو حارًّا وبارداً فى مكان واحد وزمان واحد . وما مبدأ العلية إلا تعميم

ما نشاهده من علاقات بين الجزئيات ، كالعلاقة بين النار والحرق أو بين اللسع والألم أو بين الغيم والمطر ، فينشأ فى الذهن ميل للاعتقاد بأن نفس السوابق يتبعها دائماً نفس اللواحق . هكذا يلخص ستوارت مل الرأى الحسى .

(ز) غير أن هربرت سبنسر ، وهو حسى كذلك ، يأخذ على رجال المذهب قولهم إن المعانى والمبادئ تتكون بالتجربة الفردية ، ويلاحظ أنها لازمة لهذه التجربة نفسها فيجب أن تسبقها فى الذهن ، وإنه لو صح قولهم لكان الفرس مثلا يقبل عين التربية التى يقبلها الإنسان ما دام كلاهما « لوحاً مصقولا » فى أول التجربة . ثم يعرض سبنسر نظرية جديدة ، وهى أن تأثير الطبيعة فى الإنسان تأثيراً متصلاً قد كيف دماغه ولاءم بين الظواهر الوجدانية والظواهر الطبيعية ، فتكونت المعانى والمبادئ الأولى شيئاً فشيئاً كما تكونت بالتطور أعضاء النبات والحيوان ، وتوارثها النوع الإنسانى جيلا فجيلا ؛ ولما كان الناس قد عاشوا فى بيئة متشابهة فقد تولدت نفس المعانى والمبادئ عندهم جميعاً ، وهذا أصل كليتها ؛ ولما كان الذهن قد تكيف هذا التكيف الخاص فقد صار عاجزاً عن تصور نقائضها ، وهذا أصل ضرورتها ، فهى أولية بالنسبة لكل واحد واحد من بنى الإنسان ، فتنتظم بها التجربة الفردية ، ولكنها مكتسبة بالنسبة للنوع الإنسانى فى جملته .

(ح) لقد وهم سبنسر كما وهم زملاؤه فى الحسية ، وليست نظريته بأفضل من نظريتهم ، والاثنتان تلتقيان ، فى حسبان المبادئ الأولى تتكون بالتدريج سواء فى الفرد أو فى النوع : ولكنها ليست مركبة حتى تكتسب جزءاً جزءاً وتورث جزءاً جزءاً ، بل الظاهر لأول وهلة أنها بسيطة بينة بذاتها كما أوضحنا ، فإما أن تدرك بداهة أى دفعة واحدة ، وإما أن لا تدرك أصلاً . وتبعاً لهذا يسقط القول بأن الاعتقاد بها يقوى بتزايد التداعى ، فإن الطفل يراعيها فى تفكيره ، وإذا حاولنا أن نغلطه فيها فإنه لا يغلط . ثم إن المبادئ ضرورية لتنظيم التجربة ،

أى للربط بين ظواهرها بهذه المبادئ ، بإقرار الحسيين جميعاً، وهم يدعون أنها مستفادة من التجربة ، فيقعون فى دور لا مخرج لهم منه . كيف يمكن للأفراد فى بدء تجربتهم ، وكيف أمكن لأوائل الناس ، أن يفكروا بدونها ثم يكتسبوها للتفكير بوساطتها ؟ إن الصعوبة واحدة فى الحالتين ، ولا يفيدنا شيئاً أن نرجع القهقرى إلى نشأة الإنسان .

(ط) أما التصوريون فيعترفون بضرورة المبادئ وكليتها ، ولكنهم يجعلونها قوانين ذاتية للفكر ، طبقاً لمذهبهم ، فلا يصلون بينها وبين الوجود. يقول ليبنتز : « المبادئ الكلية تدخل فى أفكارنا ، وهى روحها ورباطها ، وهى ضرورية لها ضرورة العضلات والأوتار للمشى ولو أننا لا نفكر فيها. مثلها فى النفس مثل عروق غير مرئية فى الرخام على هيئة هرقل أو أبولون ، وكما أنه لكى تظهر هذه الهيئة للعيان يلزم أن يسقط النحات أجزاء الرخام التى تحجبها ، فكذلك لكى ندرك بالفعل المبادئ الأولى يتعين أن تبرزها التجربة ؛ فالتجربة لا تعطيناها بل تكشف عنها فقط» . — ويوغل كنط فى التصورية إلى أبعد من هذا الحد، فإنه يعتبر معنى الوجود نفسه صورة من الصور الذاتية للفكر ، فيعتبر المبادئ مجرد قوانين منطقية ، ويعرف مبدأ عدم التناقض مثلا هكذا : « المحمول المنافى لموضوعه لا يمكن أن يوافق هذا الموضوع » أو « ما من موضوع يمكن أن يحصل على محمول ينافيه » بدل التعريف بالوجود واللاوجود كما أوردناه .

(ى) رأى ليبنتز يكاد يكون الحق من جهة اشتراك العقل والتجربة فى إدراك المبادئ، لولا أن المبادئ عنده غريزية فى النفس وأن التجربة ذاتية، لا موضوعية، أى إنها جملة الصور الجزئية التى تظهر فى الذهن، لا جملة الموجودات المدركة بالحواس ، وأن التطابق بين قوانين الفكر وقوانين الأشياء سببه سبق التناسق من لدن الله ، إذ لا تفاعل بين المونادات ، بل تقابل بين حوادثها ، ويبقى الفكر محصوراً فى نفسه. بيد أن ليبنتز يعتقد بموضوعية الأحكام بحيث يكون الحق والباطل فى العقل حقاً وباطلا فى الوجود أيضاً ؛ بينما يرى كنط

أن الوجود خارج متناول الفكر فلا يجوز الحديث عنه والحكم عليه ، وأن كل ما يجوز للفكر هو أن يعرف نفسه وحسب ؛ وبذلك يرد كنط الوجود العيني إلى الوجود الذهني على ما بينهما من تعارض ، فالوجود العيني موجود بالفعل أو ممكن الوجود ، والوجود الذهني موجود في الذهن فقط ، غير موجود في الخارج ولا ممكن الوجود، فإما أن العقل يعقل المبادئ إذ يطبقها ، وحينئذ فلا حاجة لجعلها سابقة على التجربة ؛ وإما أنه لا يعقلها ، وحينئذ فلا يسوغ له تطبيقها. وقد نقول إن المبادئ غريزية ، لكن بمعنى أنها تعلم بغاية السهولة والسرعة حالما تعلم حدودها ، مثل علمنا بأن الكل أعظم من الجزء ، أو أن الجزء أصغر من الكل، توّ علمنا بالطرفين. فبدقيق العبارة الغريزي في العقل ليس المبادئ، بل الملكة التي يدرك بها العقل المبادئ ويطبقها على الوجود ؛ أما حدودها فمستفادة من التجربة ظاهرة أو باطنة .

الفصل الرابع

أقسام الوجود

٣١ – تعدادها :

(ا) بعد لواحق الوجود ومبادئه تأتى بضعة أمور عامة على أعظم جانب من الأهمية لذاتها ولما يترتب عليها من أثر فى سائر المسائل الفلسفية . ونحن نحصرها فى خمسة أقسام ، هى : الفعل والقوة ، الجوهر والعرض ، الماهية والوجود العلة والمعلول ، الغاية والوسيلة[1] . ونسميها بأقسام الوجود لأن منها ما يتحقق فى بعض الموجودات دون بعض ، أو فى بعض الموجودات تارة وفى بعض آخر تارة أخرى على التوالى : فمن الموجودات ما هو بالفعل من وجه أو وجوه ثم يعود إلى القوة ؛ ومنها ما هو بالقوة من وجه أو وجوه ثم يخرج إلى الفعل ، ومنها جواهر ، ومنها أعراض ؛ والموجودات المتحققة ماهيات مع وجود ، بينما الممكنات ماهيات وحسب ، ثم يحصل الوجود لما يتحقق منها ؛ والموجودات متفاعلة فمنها علل ، ومنها معلولات ؛ وهى مرتبة فمنها غايات ومنها وسائل . فهذه الأمور عامة فى عموم الوجود ، وليس يعد من « لواحق الوجود بما هو موجود إلا ما كان مشتركاً لجميع الأجناس الموجودة »[2] . هذا فضلا عن أن الله ينفرد عن سائر الموجودات

(١) « ينقسم الوجود بأعراضه الذاتية إلى أصناف وأحوال : مثل كونه مبدأ وعلة ومعلولا ، وانقسامه إلى ما هو بالقوة وما هو بالفعل ، وإلى القديم والحادث ، والقبل والبعد ، والمتقدم والمتأخر ، والكلى والجزئى ، والتام والناقص ، والواحد والكثير ، والواجب والممكن : فإن هذه العوارض تثبت للموجود من حيث هو موجود لا من حيث إنه شىء آخر أخص منه . » الغزالى : معيار العلم ، ص ٢١١ . – « كون الشىء جوهراً وعرضاً هى القسمة الأولى التى ينقسم بها الوجود بما هو موجود » ابن رشد : تفسير ما بعد الطبيعة ص ٧٥٩ . « الموجود بما هو موجود ينقسم بالذات إلى القوة والفعل » ص ١١٠٤ . « الموجود ينقسم إلى ما بالقوة وإلى ما بالفعل فى كل واحد من أجناس المقولات » ص ١٤٣٩ .

(٢) ابن رشد : المصدر السابق ص ٣٣٨ .

بأنه فعل محض لا تخالطه قوة ، وجوهر لا تحل فيه أعراض ، ووجود لا تحده ماهية ، وعلة قصوى لا معلول بحال ، وغاية أخيرة لا وسيلة على الإطلاق . فها نحن أولاء نشرحها حتى تتضح من جميع نواحيها .

٣٢ — الفعل والقوة :

(ا) أما الفعل فأمره ظاهر حتى ليس يمكن تعريفه لبساطته وظهوره فإنه من المعانى الأوائل المعلومة بداهة . وأصل اللفظ قوله عن حدث العمل أو فعل العمل . ولما كان الفعل كمالاً ما ، فقد أطلق اللفظ أيضاً على كمال الفعل أو تمامه بعد الحركة التى هى فعل غير تام لا يوجد إلا بالتدريج . والقول بالتغير الدائم أو التطور الخالق ، كما يقول هرقليطس وهجل وبرجسون لا ينافى الفعل : فما دام هناك تغير أو خلق فهذا يعنى أن هناك انتقالاً من شىء إلى شىء ، أو من حال لشىء إلى حال آخر ، أى إن هناك فوارق ، والفعل لازم قبل حدوث الفارق ولأجل حدوثه . ويطلق اسم الفعل بطريق التناسب ، كما يطلق اسم الوجود نفسه وأسماء لواحقه ، لأنه متباين بتباين الموجودات وأفعالها ، وله مع ذلك وحدة نسبية كالوحدة التى لاسم الوجود وأسماء لواحقه.

(ب) وأما القوة فأمرها خفى يقتضى إنعام النظر ، وقد أنكرها بعض الفلاسفة وغلط فيها آخرون . الأصل فى استكشاف القوة والتمييز بينها وبين الفعل هو التغير الذى تظهرنا عليه التجربة ظاهرة وباطنة ، فإننا إذ نرى الأشياء تتغير فتوجد بعد لا وجود ، أو يوجد لها حال لم يكن لها ، نميز بين ما حدث بالفعل وما لم يحدث ويمكن أن يحدث ، فإذا رأينا مثلا حبة قمح تزرع فتنبت حبوباً مثلها ، خطر لنا حتماً أن الحبوب النابتة إنما نبتت بقوة ما فى الحبوب المزروعة ، وأن ليس لحبة فول قوة على إنبات قمح ، ولكن لها قوة على إنبات فول ، وأن ليس لقطعة حديد أو خشب أو طباشير قوة على إنبات شىء . وإذا رأينا إنساناً ما يقرأ ويكتب ، ويترك القراءة والكتابة ويعود إليهما متى شاء ، أدركنا أن له قوة عليهما لم تكن له قبل تعلمها وليست لغيره ممن لا يزالون أميين .

وهذه خطوة أولى لتعرّف القوة بما هى ، أو لتعرف وجودها على الأقل .

(حـ) ونستطيع أن نتقدم خطوة أخرى لنعرفها بما ليست هى ، فنقول: أولا تبعاً لما تقدم إنها ليست مجرد الإمكان المنطقى لما لا يتضمن تناقضاً ، فإذا قلنا إن القوة وجود غير متحقق وممكن التحقق ، أردنا أنها شىء ما فى طبيعة الموجود المتغير زائد على مجرد الإمكان وأقرب منه إلى التحقق .ثانياً ليست القوة هى الفعل كما يذهب إليه منكروها ، فقد وجد بين الفلاسفة القدماء من ادعوا أن القوة لا توجد إلا متى وجد الفعل ، وأن الذى لا يبنى ليس له قوة البناء ، ولكنها للذى يبنى فى الوقت الذى يبنى [1] . ويكاد يجمع الفلاسفة المحدثون على إنكار القوة كذلك : فديكارت اعتبر الأجسام امتداداً وحسب ، وعلل فعلها بحركة من خارج دون حاجة إلى قوى فيها ؛ واعتبر النفس جامعة للأفعال الوجدانية وفاعلة على الدوام دون حاجة إلى قوى .؛ وهو ينبه على أن الفكر عين الجوهر المفكر أو النفس ، وأن الامتداد عين الجوهر الممتد أو الجسم »[2] « وأن القوة العارفة ماهى إلاقوة واحدة بعينها تسمى بسبب تعدد وظائفها: عقلا خالصاً أو مخيلة أو ذاكرة أو بصراً أو سمعاً» إلخ ، وكل ما فى الأمر « أسماء نلتزم التمايز بينها [3] لا أشياء موجودة حقًّا » . وهذا ما يدعيه لوك ، فهو أيضاً ينبه على أن القوى تجريدات ،لا موجودات متمايزة » « وإننا لانشعر بالقدرة إلا حين نفعل ، وما الفعل الحر إلا الفعل نفسه ، فإذا لم نقدر على الفعل لم نكن أحراراً ، إذ لا معنى للاعتقاد بالقدرة دون الفعل ، وما اعتقادنا بالحرية إلا اعتقاد بإمكان تكرار فعل سابق لمجرد كون هذا الفعل قد سبق»[4] ثالثاً ليست القوة فعلا كامناً كما صوره ليبنتز فقد قال إن من الأفعال التام الظاهر ، ومنها الناقص الكامن ، ولا حاجة إلى القوة التى ليست بفعل ؛

(١) أرسطو : ما بعد الطبيعة ، م ٩ ف ٣ . انظر تلخيصنا لردوده فى ف ى ١٧٦ .
(٢) كتاب « مبادئ الفلسفة » م ١ فقرة ٦٩ .
(٣) كتاب « قواعد تدبير العقل » فقرة ٧٩ .
(٤) كتاب « محاولة فى الفهم الإنسانى » م ٢ ف ٢١ فقرة ٦ ؛ وكتابنا ف حـ ، ص ١٣٩ .

إنما القوة توتر متجه إلى الفعل بذاته ومعطل أو معوق ، مثله مثل مشدود إلى جسم ثقيل أو قوس مشدودة ، فلا يفعل بتحريك محرك مغاير كما هو حال الجسم فى رأى أرسطو وديكارت ، بل بتوتره وتلقائيته التى تجعل منه وسطاً بين القوة والفعل كما عرّفهما أرسطو .

(د) والأدلة على نفينا هذه الآراء واضحة لأقل تدبر حتى لنعجب كيف غابت عن هؤلاء الفلاسفة ، إلا أن يكونوا قد انساقوا إليها بموجب مبدأ خاطئ قبلوه فلزمتهم نتائجه . والمبدأ الخاطئ ههنا أن العقل لا يقبل إلا المعانى الجلية المتميزة كالمعانى الرياضية ، والقوة غامضة محجوبة عن الحس والعقل ، وإذن فهى غير مقبولة ، ويجب أن تفسر بطريقة ما . ولكن الطرق التى ابتدعت لا تفسر شيئاً . فالرأى الأول يترك الموجودات وأفعالها لمطلق الإمكان ، أى للفوضى والمصادفة ، فإن مطلق الإمكان يتناول إمكانات لا تحصى ، والواقع أن لكل موجود إمكانات معينة محدودة ، حتى إمكانات الحرية ، فليس فى مقدور الحرية الإنسانية أن تغير طبيعة الإنسان أو طبائع الأشياء ، ولا أن تفعل كل ما نريده أو نتمناه ، فإذا كانت إمكانات كل موجود معينة محدودة ، كان هذا دليلا على أن كل موجود إنما يفعل (أو ينفعل) بقوى فيه معينة محدودة .

(هـ) والرأى الثانى يقبل الفعل دون شرطه فيجعل الفعل مستحيلا ، وذلك بأن اكتساب فن من الفنون أو علم من العلوم يقتضى قوة له ، فإننا إذا رسمنا حروف الهجاء أو أرقام الأعداد ونطقنا بها أمام طفل وقرد ، تعلمها الطفل ولم يتعلمها القرد مهما كررنا المحاولة ؛ وإن استئناف مزاولة الفن أو العلم المكتسب يقتضى بقاء القوة عليه وبقاء المكتسب منه ، بينما المزاولة والاكتساب واستئناف المزاولة أمور ممتنعة على فاقدة القوة ، كالقرد فى المثال السابق ، وعلى الحاصل على القوة دون اكتساب ، كالأمى الذى لا يقرأ ولا يكتب . ولو تأمل أصحاب هذا الرأى لوجدوا أن ما لا قوة له فهو لا يفعل ، اللهم إلا بتحريك خارجى ،

وهذا التحريك فى مذهبهم المنكر للقوة والكيفية هو نقلة أى تحريك مادى آلى فكيف وأين تبدأ الحركة ؟ وكيف ندرك معنى من المعانى حين يصل إلى سمعنا ذبذبة مادية إلا أن نكون قد حفظنا العلاقة بين هذه الذبذبة وبين المعنى ، فكانت لنا قوة على هذا الحفظ وعلى استئناف الإدراك ؟ وكيف يحدث الماء مثلا حدوثاً مطرداً بتفاعل الأوكسجين والهيدروجين إذا كان هذا التفاعل حركة آلية صرفاً ولم يكن فى كل من العنصرين قوة مرتبة إلى قوة الآخر متجهة إلى هذا التركيب ، معينة بمقدار بحيث لو زاد المقداران المتفاعلان على المقدار المعين بقى الزائد خارج التركيب . وليست تقتضى المادة لذاتها أو الحركة لذاتها تركيباً معيناً ولا مقداراً معيناً ؟ والعلوم الطبيعية حافلة بأمثلة من هذا القبيل ومن الإسراف بل من التناقض الصريح إرجاع أفعال متباينة إلى مصدر واحد بالذات تفادياً من قبول القوة — كما صنع ديكارت والمنطق يقضى بإرجاع كل منها إلى مصدر خاص .

(و) والرأى الثالث ابتدعى ليبنتز لكى يوفق بين التجربة التى ترينا أشياء وأفعالا تكون بعد أن لم تكن ، وبين مذهبه العقلى المطلق القاضى بالتصور الجلى المتميز ليس غير ، فاستبعد القوة كوسط بين الوجود الظاهر وبين مطلق اللاوجود ، أو التى هى وجود غير معين ومن ثمة غير متصور طالما لم تتعين بالفعل ، واستعاض عنها بفعل ناقص يتجه إلى التمام ، أو وجود كامن يتجه إلى الظهور فيكون وسطاً ممكن التصور . ولكن هل نستطيع أن نتصور أفعالنا جميعاً كامنة فينا منذ ميلادنا وتظهر بالتوالى؟ وهل نقول إن الكائن عن آخر كان فيه على هيئة مصغرة؟ هل كانت الحبوب النابتة موجودة فى الحبة المزروعة بعددها ومقوماتها لكن فى كمية متضائلة ؟ هل كان العلم كامناً فى الطفل قبل أن نعلمه إياه ؟ إذا سايرنا أفلاطون وأجبنا بالإيجاب ، بقى أن النفس فى مذهب أفلاطون تعلمت فى حياة سابقة بكل معنى التعلم ، فكانت بالقوة إليه وإلى مزاولة العلم بعد ذلك ، إذ أن الفكر الكامن شىء ومزاولته شىء آخر .

(ز) نتقدم خطوة أخرى فى تعريف القوة بالنظر فى أنواعها ، فإنها تنقسم إلى فعلية وانفعالية ، وإلى طبيعية ونطقية ، وإلى قريبة وبعيدة . القوة الفعلية أو الفاعلية هى قدرة الموجود على إحداث تغيير فى موجود آخر ، أو فى نفسه بما هو آخر ، أى بما هو حاصل على قوة انفعالية إلى جانب قوته الفعلية ، كالطبيب الذي يداوى نفسه، فإنه يفعل ذلك بعلمه الطبي الذى هو قوته الفعلية ، فيؤثر فى مرضه الذى هو آخر بالنسبة إليها ويقبل الدواء . وبعبارة أخرى : إن الموجود الذى يغير ما بنفسه هو مغير ومتغير من جهتين متمايزتين لا من جهة واحدة . والقوة الانفعالية أو المنفعلة هى قدرة فى الموجود على قبول فعل موجود آخر ، أو فعل منه هو بما هو آخر ، وذلك كالداء بالنسبة إلى المداوى وإلى الدواء فى المثال السابق ، أو كعقل الطفل بالنسبة إلى المعلم والتعلم .

(ح) والقوة الطبيعية هى التى فى طبيعة الموجود ، سواء أكان فاعلا أم منفعلا وهى محدودة نحو شيء واحد أو وظيفة واحدة ، كالنار تسخن ، أو العقل يعقل، أو المخيلة تتخيل . والقوة النطقية أو العقلية هى التى فى النفس الناطقة بما هى ناطقة ، وتتناول العلوم والفنون ، وليست محدودة نحو طرف واحد ، بل قد تفعل طرفاً أو الآخر بحسب الاختيار : فعلم الطب يشتمل على معرفة الصحة والمرض ، فهو فى النفس قوة الصحة والمرض جميعاً ، ولو أن معرفة أحد الضدين هى المقصودة فيه بالذات ، ومعرفة الضد الآخر بالعرض ، فهو يعلّم الصحة لكى يحدثها ويصونها ، ويعلّم المرض ليزيله لا ليحدثه ، والإرادة ترجح أحد الضدين . وعلم الأخلاق يشتمل على معرفة الخير والشر ، فهو فى النفس قوة الاثنين ، إلا أن المقصود فيه فعل الخير واجتناب الشر ، وقد ترجح الإرادة فعل الشر .

(ط) والقوة القريبة هى المهيأة كل التهيؤ للخروج إلى الفعل حالما تفعل علتها أو يرتفع المانع لها ، وهى القوة فى الحقيقة . أما القوة البعيدة فهى التى

لاتخرج إلى الفعل إلا بعد مرورها بالمراحل التى تفصل بينها وبين التهيؤ الأخير فإذا قلنا إن الكائن الحى هو بالقوة فى العناصر الكيميائية ، أو أن هذا الطفل فيلسوف أو شاعر بالقوة ، فإننا نقول ذلك بضرب من التجوز يعود إلى الإمكان المنطقى ، وقد بينا أن ليس أى شىء كان هو بالقوة أى شىء كان .

(ى) فى ضوء هذه الإيضاحات نفهم تعريف ابن سينا للقوة بأنها « ما به يجوز من الشىء فعل أو انفعال » [1] وتعريف ابن رشد بأنها «الاستعداد الذى فى الشىء والإمكان الذى فيه لأن يوجد بالفعل» [2] . فالعبارتان تعرّفان القوة ، لا فى ذاتها ، وهى غير مدركة بما هى كذلك ، بل بالفعل ، وهى إنما تعرّف به ، إذ أنها نسبة إليه ، أى كفاية له ، أو قدرة عليه واستطاعة له . والعبارتان تثبتان القوة على أنها وجود حقيقى وإن لم تكن فعلا ، وقول ابن سينا « ما به يجوز من الشىء فعل أو انفعال » يضارع قول ابن رشد « الاستعداد الذى فى الشىء والإمكان الذى فيه » لا مجرد الإمكان أو القوة البعيدة ، بل الاستعداد الوجودى الذى بدونه لا يجوز من الشىء فعل أو انفعال. فأصل اللفظ الدلالة على ما ليس موجوداً بالفعل لكنه يقدر أن يوجد أو يقوى على الوجود بالفعل . فلا ينبغى أن يصدنا خفاء القوة فى ذاتها عن وضعها فى الوجود كقسيمة للفعل ، من حيث إنها نسبة حقيقية إلى الفعل لولاها لا يوجد الفعل ؛ وأنها كالفعل تقال بطريق التناسب لتباينها بتباين الموجودات وأفعالها ، مع الوحدة الدال عليها اسمها والمعرّفة ههنا .

(ك) ففى المسألة ثلاثة مذاهب : مذهب يقول بالقوة وحسب ، كما نراه عند هرقليطس وهجل و برجسون ، فيتصور الوجود غير معقول وصيرورة صرف . ومذهب يؤمن بالفعل وحسب ، فيجمع الكل فى واحد ، ويعتبر

---

(١) النجاة ، ص ٣٤٨ .

(٢) تلخيص ما بعد الطبيعة ، ص ٤١ .

الصيرورة وهماً ، كما نرى عند بارمنيدس ، أو شبه وهم ، كما نرى عند سبينوزا : قال بارمنيدس « الوجود موجود، فلا يحدث عنه وجود ظانّاً أن الوجود هو بالفعل حتماً ، وأنه متجانس على ما يشبه أن يبدو فى ذهننا ، فلا كثرة ولا صيرورة ، غير عارف أن الوجود قد يكون أيضاً بالقوة، أو أن القوة نوع من الوجود ، وأن الصيرورة خروجها إلى الفعل، وغير عارف أن وحدة معنى الوجود فى الذهن هى ثمرة تجريد عقلى من موجودات متعددة يقال عليها بالتشكيك لتغايرها، فالكثرة ممكنه، وهى الأصل الذى يواجهنا بادئ ذى بدء. أما سبينوزا فقد قبل الكثرة ، لكن على أنها كثرة صفات وأحوال لجوهر كلى واحد ، وقبل الصيرورة ، لكن على أنها صيرورة آلية تتدافع فيها الأحوال أى الجزئيات ، ويفعل كل منها بما يتلقى من دفع لا بقوة مركوزة فيه . وهذا نوع من التوسط بين بارمنيدس وهرقليطس ، مع ميل إلى الأول أشد ، من حيث إن الأصل عنده أيضاً الوحدة والثبات ، وإنه لا يبقى معهما للكثرة والصيرورة إلا ظل من وجود مستند على الجوهر الأوحد .

(ل) الوسط الحق هو المذهب الثالث ، مذهب أرسطو ، يجمع بين القوة والفعل ، ويرى أن القوة ، وإن كانت غير معقولة فى ذاتها ، فهى معقولة بالقياس إلى الذى يخرج إليه ، فإن الفعل كمال القوة ومن أجله وجدت ، وهو محققها ، فما من متغير إلا وله مغير ، وما من متحرك إلا وله محرك . وعلى ذلك يخطئ الذين يفسرون الكون بتطور المادة ، واضعين فى الأصل القوة والاختلاط زمناً غير متناه ، ولو صح زعمهم لما أمكن أن تخرج الأشياء من القوة إلى الفعل، ومن الاختلاط إلى النظام . وبفضل هذه البديهيات يتفق العقل مع الوجود ، ويصعد إلى فاعل أول .

٣٣ — الجوهر والعرض :

(ا) من الموجودات ما هو منفصل عما سواه ، قائم بذاته متقوم فى

ذاته ، معين تعييناً أولياً بماهية باقية ما بقى هو ، مثلما نرى فى زيد هذا أنه إنسان ؛ ومنها ما هو حالٌّ فى المتقوم فى ذاته ، معين له تعييناً ثانوياً يجعل منه شخصاً مشاراً إليه ، كالمقدار واللون وسائر ما ينضاف إلى الماهية فى الأشخاص وهذا التعيين الثانوى قد يكون « مفارقاً » زائلا ، وهو فى الغالب كذلك ، وقد يكون «لازماً» ثابتاً ، كالبياض فى ققنس العالم القديم ، أو كالسواد فى ققنس العالم الجديد (١٠ ح) ، دون أن يمنع لزومه وثباته من اعتباره ثانوياً متمايزاً من الماهية جائز المفارقة .

(ب) فالموجود الذى من النوع الأول محل وموضوع للذى من النوع الثانى ، وليس هو فى محل أو موضوع . وظاهر أن المتقوم فى ذاته المقوم لغيره أشرف من هذا المتقوم به . وبهذا الاعتبار اصطلح فى العربية على تسمية المتقوم فى ذاته « جوهراً » وعلى تسمية المتقوم فى غيره «عرضاً» . قال الغزالى : « الجوهر اسم وضعه واضع اللغة لحجر يعرفه الصيرفى ، ونقله المتكلم [صاحب علم الكلام] إلى معنى هو أحد أقسام الموجودات»(١) . وقال ابن رشد : «هذا الاسم عند المتفلسفين منقول من الجوهر عند الجمهور ، وهى الحجارة التى يغالون فى أثمانها ، ووجه الشبه بين هذين الاسمين أن هذه لما كانت إنما سميت جواهر بالإضافة إلى سائر المقتنيات لشرفها ونفاستها عندهم ، وكانت أيضاً مقولة الجوهر أشرف المقولات ، سميت جوهراً » (٢) . واصطلح على اسم العرض للدلالة على ما يعرض للجوهر ، أو « أنه منقول مما يدل به عند الجمهور ، وهو الشىء السريع الزوال»(٣) . وهكذا ندرك مبدأ الجوهرية على أنه تعيين لمبدأ الذاتية : « الموجود واحد بعينه تحت أحواله المتعددة المتغيرة » . ومن هذه الوجهة لا يخرج الموجود عن هذين القسمين : فإنه إما جوهر وإما عرض .

---

(١) معيار العلم ، ص ٥١ .
(٢) تلخيص ما بعد الطبيعة ، ص ٧ .
(٣) الموضع السابق .

(حـ) للجوهر إذن تعريفان فهو : الموجود المتقوم فى ذاته ، وهو موضوع الأعراض أى محلها وحاملها . الأول بمثابة الحد ، والثانى بمثابة الرسم ، فالأول مفضل ؛ وقول « المتقوم فى ذاته » خير من قول « الموجود لا فى موضوع » على كثرة ورود هذا التعبير عند ابن سينا وابن رشد ، وبيانه بأن الجوهر « يقال لكل موجود لذاته لا يحتاج فى الوجود إلى ذات أخرى تقارنها حتى يقوم بالفعل»[١] أجل إن القولين يرجعان إلى واحد ، فالمتقوم فى ذاته هو الموجود لا فى موضوع ؛ غير أنه يجمل صوغ التعريف فى صورة موجبة كلما أمكن ذلك لما هو معلوم من أن التعريف السالب يقول ما ليس الشىء هو ويدع ماهيته خافية ، بينما التعريف الموجب يقول ما الشىء هو ويؤدى إلى الذهن معنى ثبوتياً ربما لا يؤديه السلب إلا بشىء من العناء ؛ فالإيجاب متقدم على السلب . ثم إن قبول الأعراض ليس شرطاً للجوهرية بإطلاق ، هو وظيفة ثانوية للجواهر الحادثة ، ويخرج منه الله الذى هو جوهر محض غير قابل لعرض ما ، على حين أن التعريف الأول شامل ينطق على كل جوهر .

(د) أما العرض فتعريفه مقابل للتعريف الثانى للجوهر : فإنه « ماهية موجودة فى آخر وجودها فى موضوع أو محل » ؛ فهو « وجود مقبول لا غير » (نجاة ٢٠٤) . فينبغى أن يفهم حلوله فى موضوع بمعنى اتحاده به وتقومه فيه ، لا كحلول الجزء فى الكل ، أو الجسم فى المكان ، أو المعلول فى العلة ! فليس للعرض من حقيقة إلا بالجوهر ، كالشكل واللون والحركة فإنها لا توجد إلا فى موضوع . وسنزيد هذا بياناً فيما يلى . ولنزد الآن فى بيان معنى الجوهر بإيراد الاختلاف فى استعمال اللفظ ، فنقول :

(هـ) كان أفلاطون يرى أن المثل هى الموجودات الحقة ، وأن الأجسام الطبيعية أشباح لها ، فثبت عنده أن المثل هى الحقيقة باسم الجوهر ، وأن الجزئيات إن أطلق عليها هذا الاسم فبالتبعية وبصفة ثانوية ؛ قال : «لا تسم

---

(١) ابن سينا : رسالة الحدود .

الماء المحسوس ماء ، وإنما قل إنه شيء شبيه بالماء » . وافترق عنه أرسطو إذ ثبت لديه أن المثل لما كانت كليات فيستحيل أن يحصل لها وجود ، وأن الموجود حقًّا هي الجزئيات ، سواء أكانت مادية محسوسة ، أو روحية معقولة كالنفوس الإنسانية والعقول العلوية ، فكان يسميها جميعاً جواهر أُول ، ويسمى المعانى الكلية الماثلة فى عقلنا جواهر ثوانى ، وينبه على أن اسم الجوهر إنما يطلق على الجواهر الأُول والجواهر الثوانى لا بالتواطؤ بل بطريق التناسب من حيث إن قوام الجزئى هو بذاته لا بالكلى ، وقوام الكلى هو بالجزئى فالجزئى أولى بالجوهرية وإذا تأملنا فى هذين النوعين من الجوهر وجدنا أن الجوهر الأول هو ما ليس فى موضوع ولا يحمل على موضوع ، كزيد مثلا ، بينما الجوهر الثانى وإن كان ليس فى موضوع فهو يحمل على موضوع ، كإنسان فى قولنا « زيد إنسان » .

(و) والفلاسفة الإسلاميون ، كابن سينا وابن رشد ومن تبعهما ، يعنون بلفظ الجوهر وبصفة شاملة « الموجود لا فى موضوع » وثانياً وبصفة محدودة « محل الأعراض أو موضوعها » . والمتكلمون « يخصصونه بالجوهر الفرد المتحيز الذى لا ينقسم ، ويسمون المنقسم جسماً لا جوهراً ، وبحكم ذلك يمتنعون عن إطلاق اسم الجوهر (كما يطلقه الفلاسفة) على (الله) المبدأ الأول »[1] . وابن سينا ، بعد أن عرّف الجوهر بأنه الموجود لا فى موضوع ، ونبه على أن اللفظ مشترك ، يقول (فى رسالة الحدود) إن هذا اللفظ « يقال بالذات لكل شيء كان ، كالإنسان أو كالبياض ، وإن كل موجود ، وإن كان كالبياض والحرارة والحركة ، فهو جوهر » . كيف يكون ذلك وهذه أمثلة للعرض ؟ كيف يمكن الجمع فى مدلول واحد بين الإنسان والبياض ؟ وقال ابن رشد مثل هذا ، وفسّره كما يلى : « إن هذا إنما يسمى جوهراً بالإضافة لا بإطلاق ، ولم يضع واحد العرض من جهة ما هو عرض جزءاً وجوهراً ، بل من جهة ما ظن أنه

(١) الغزالى : معيار العلم ، ص ١٩٣ ؛ وتهافت الفلاسفة ، ص ١٠ .

معرف ذات الجوهر المشار إليه ، فمن رأى أن كليات الشيء هي التي تعرّف ماهيته ، أو أنها الأبعاد الثلاثة ، أو أنها أجزاء لا تتجزأ ، أو أنهما المادة والصورة ، رأوا أنها أحق باسم الجوهر من الشيء المشار إليه ، إذا كان من المستحيل أن يكون أوائل الجوهر واسطقساته [أي أجزاؤه] ليس بجوهر ، فإن الشيء الذي هو سبب لأمرما هو أحرى بذلك الأمر الذي هو له سبب»[١].

(ز) وفي العصر الحديث نجد ثلاثة تعريفات مشهورة : أولها تعريف ديكارت القائل إن الجوهر « هو الشيء الذي يوجد بحيث لا يفتقر في الوجود إلا لذاته » . هذا التعريف مدعاة للبس : فقد يعني « ما لا يفتقر لموضوع أو محل لكي يوجد » وهذا معنى مقبول ؛ وقد يعني « ما لا يفتقر لشيء آخر كعلة لوجوده » وهذا معنى يستتبع إما أن الجواهر موجودة بذاتها ، ومن ثمة إلهية ، أي يستتبع وحدة الوجود ، أو أن اسم الجوهر يجب أن يقصر على الله وحينئذ تكون سائر الموجودات أعراضاً لله ، فنقع في وحدة الوجود كذلك . وفعلا استدرك ديكارت قائلا : « بدقيق العبارة الله وحده هكذا[٢] » .

(ح) التعريف الثاني هو الذي يؤسس عليه سبينوزا مذهبه في وحدة الوجود و يفتتح به كتابه « الأخلاق » حيث يقول : « الجوهر هو الشيء الموجود في ذاته والمتصور بذاته ، أي الشيء الذي لا يفتقر تصوره إلى تصور شيء آخر » . وهذا خلط بين الوجود في الذات والوجود بالذات ، وخلط بين الوجود في الذات و بالذات و بين المتصور بالذات ، إذ قد يكون الشيء في ذاته و بذاته ولا يتصوره بذاته بل بوساطة معنى آخر أو معانٍ أخر كما يجرى لنا في حق الله .

(ط) والتعريف الثالث شائع لدى الحسيين وكنط ومن جاء بعده من التصوريين ، وهو قولهم إن « الجوهر فكرة محل أو موضوع ثابت الكيفيات متغيرة » . يقولون إنه فكرة أو معنى ، فلا يعتقدون بموضوعيته ، مع فارق في تفسير

---

(١) تلخيص ما بعد الطبيعة ، ص ٧ باختصار .

(٢) مبادئ الفلسفة ، المقالة الأولى ، الفقرة ٥١ ، باختصار .

أصل هذه الفكرة : فالحسيون يفسرونه بأن الذهن يلاحظ توزع الإحساسات فى مجموعات وتلازمها فيها ، فيعتاد اعتبارها شيئاً واحداً ويدل عليه بلفظ واحد ؛ كالإنسان والفرس والشجرة ، دون أن يدرى لتوزيع الإحساسات وتلازمها علة ما ، فيقدر له أساساً ويسميه بالجوهر . فهم يكررون هنا ما يقولونه فى سائر المعانى . ويذهب كنط إلى أن المعانى ، ومنها معنى الجوهر ، أمور لا ينالها الحس ، ولكنها غريزية فى العقل نستخدمها لتنظيم التجربة ، ونستدل عليها برسوم خيالية ، والرسم الخيالى للجوهر «بقاء كمية المادة» وبتعبير آخر تلازم الإحساسات كما يقول الحسيون . وهذا يقودنا إلى الفحص عن قيمة معنى الجوهر ، فنقول :

(ى) محال أن يكون الجوهر فكرة ذاتية لا غير كما يدعون ، فإن الظواهر موجودة ، وشرط الموجود موجود ، محال عدم الإقرار بفاعل للفعل ومُظهر للظاهرة . وإذا كان الجوهر مجرد فكرة ناشئة عن تلازم الظواهر أو بقاء كمية المادة ، أفليس هذا التلازم أو هذا البقاء بحاجة إلى تعليل؟ولكنهم لا يدرون له تعليلا ، وإذا كان الجوهر عبارة عن جملة ظواهر ، فأين توجد الظواهر ؟ هل هى موجودة بذاتها ؟ إنها إذن جواهر ، أم هى موجودة فى غيرها ؟ إن هذه الأغيار إذن جواهر ، وإلا تداعينا إلى ما لا نهاية. إنهم يخطئون فى تصور الظواهر خطأ ساذجاً للغاية : فإن الحواس تدرك الكيفيات لا قائمة بذاتها ، بل متشخصة فى موضوع ، إذ ليس يوجد « بياض » (مجرد) بل يوجد «أبيض» (مشخص) أعنى حصول البياض للشىء الذى يصير به أبيض ، ولذا كان للإحساس مقدار كما يقرره علم النفس ، فيبدو اللون ممتداً بالغاً ما بلغ صغره ، و يبدو الصوت كمياً ، بحيث إذا أردنا أن نعبر عن الواقع تعبيراً صادقاً ، لم نقل إن الحواس تدرك اللون والشكل والصوت والطعم والرائحة والحرارة ، وإنما قلنا إنها تدرك المتلون والمتشكل وذا الصوت وذا الطعم وذا الرائحة والحار وما إلى ذلك ، دون أن نميز أول الأمر العرض من الجوهر ، ولكن العقل يميز إذ يرى الشىء باقياً هو هو فى طبيعته بينما الأعراض تتغير ، فيعلم أن جوهر الشىء متمايز من أعراضه حقاً .

(ك) ويخطئ الظاهريون فى تصور العرض إجمالا ، فإنهم يتخيلونه كما يرون اللون مثلا وارداً على الشيء من خارج وملصوقاً به، ويظنون أننا نحن الذين نفترض له موضوعاً أو محلا خالياً . والحقيقة أن الجوهر أو الشيء أو الموجود يتكون ويدوم ومعه أعراضه يظهر بها وفيها ، فنعرفه فى نوعه وشخصه بها وفيها ، إذ أنها « ظواهره » وليست حجباً تخفيه وتخدع عنه . الحقيقة أن العرض صادر عن الجوهر ومقبول فيه صدوراً وقبولا ذاتيًّا ، كما نرى الأشياء من جامدة وحية تظهر طبعاً بأعراض خاصة، وحتى حين يكون العرض مقبولا من خارج ، كلون الذى ينتقل من مناخ إلى آخر ، أو كطعم النبات والحيوان يتغير بتغير الاستنبات والمأكل والبيئة ، أو كالعلم يلقنه المعلم ، فإن الجوهر يتمثله ويجعله جزءاً من ذاته . فليس حدوث العرض فى الجوهر كوقوع لون صناعى على سطح الشيء ، ولكنه فعل ذاتى للجوهر .

(ل) هذا الذى تحسه الحواس ويعقله العقل ، يتأيد ويتضح إلى أبعد حد بالولوج إلى « الأنا » الذى هو الجوهر المدرك بالوجدان : فليس من ينكر أننا نضيف ظواهرنا الوجدانية إلى ذات ثابتة هى « الأنا » حتى فى الحالات المسماة بأمراض الشخصية . فالتغيرات النفسية تبدو لنا لا كأنها مطلق ظواهر بل على أنها ظواهرنا نحن تتعاقب مع بقاء شخصيتنا ، فندرك الأنا تارة حاسًّا وطوراً عاقلاً أو مريداً أو منفعلا أو متخيلا أو متذكراً . فاعجب للظاهريين يدعون أنهم لا يقرون إلا بالتجربة ثم يكابرون فى شهادة الوجدان هذه: لمَ تكون شهادته أقل صدقاً فى إدراك بقاء الشخصية منها فى إدراك تعاقب الظواهر؟ إن الشواهد على بقاء الشخصية كثيرة واضحة كل الوضوح : فالعادة ، سواء أكانت جسمية أم ذهنية ، تكتسب بتكرار الفعل ، ولا يفيد التكرار إلا إذا حدث فى ذات بعينها ؛ والذكر والتذكر يدلان على أن هناك ذاتاً بعينها تستعيد الماضى وتصل بينه وبين الحاضر ؛ وإلى الذكر والتذكر يرجع تداعى الصور الذى يعوّلون عليه أكبر التعويل ، كما يرجع

الشعور بالتبعة . إن الظاهرية عبارة عن إلغاء الحياة الوجدانية ، فإن هذه الحياة قائمة على الثبات والاستقرار ، ولولاهما لما أمكن أن توجد ظواهر متنوعة متغيرة .

(م) ولنا على الظاهريين شاهد من أنفسهم : فقد حاروا فى تفسير « الوهم الجوهرى » كما يقولون ، فتساءل ديفيد هيوم : إذا كانت الإحساسات والأفكار منفصلة مستقلة ، فكيف يمكن أن يوجد بينها مبدأ ارتباط ؟ ثم قال إن هذه مسألة مستعصية على فهمه . وقال ستوارت مل : إن سلسلة الظواهر الباطنة تعرف ذاتها ماضية ومستقبلة ، فنضطر للاعتقاد بأن النفس أو الأنا شىء آخر غير السلسلة ، أو نقول إن شيئاً مفروضاً أنه سلسلة وحسب يستطيع أن يعرف ذاته بما هو سلسلة ، فنقع فى تناقض. فهم ينكرون الجواهر ويجوهرون الظواهر ، فيجتمع لهم جواهر كثيرة لأنهم لم يريدوا أن يعتقدوا بجواهر قليلة !

٣٤ — الماهية والوجود :

(ا) الموجود الحادث أو المخلوق ، كما أنه مركب من فعل وقوة ، ومن جوهر وعرض ، فهو مركب من ماهية ووجود . هذا التركيب الأخير أعمق وأدق على التصور. وله تاريخ إن تتبعناه وقفنا على منشأ النظرية المقصودة به ، ومراحل تكوينها ، ووجوه إنكارها ، فاتضحت أكثر من اتضاحها بالتفسير والتدليل ، أو جاء التفسير والتدليل فى سياق العرض التاريخى فكانا أقرب تناولا . نقول إذن :

(ب) لعل أفلاطون أول من التفت إلى النسبة بين الوجود والماهية ، دون أن يبين المسألة لذاتها، ودون أن يتبين ما تستتبعه . ذلك بأن الجسميات عنده « مشاركات » فى المثل ، فوجودها ليس لها بذاتها ، وإلا لكانت دائمة ثابتة كالمثل ، من حيث إن الماهيات بمعزل عن الزمان والتغير ، والمثل أنفسها إن اعتبرناها موجودات مطلقة بناء على بعض النصوص ، كان وجودها لها بذاتها غير متمايز من ماهياتها تمايز وجود الجسميات من المثل ؛ وإن جعلناها مصنوعة

من مثال الخير بناء على نصوص أخرى ، رجع حكمها إلى حكم الجسميات فوجدفيها ذلك التمايز لأن وجودها منحة من مثال الخير وتحقيق لماهياتها. والآلهة المصنوعون من الإله الصانع للكون ، وجودهم متمايز من ماهيتهم كذلك لأنه وجود ممنوح؛ وفي الإله الصانع للكون الوجود ذاتي للماهية. هذه الحالات مستخلصة اجتهاداً من مواقف أفلاطون ، وهي تعود إلى اثنتين : حالة الموجود بذاته ، وليس فيه تمايز بين وجوده وماهيته ، وحالة المصنوع ،وفيه ذلك التمايز .

(ح) بيد أن أفلاطون لم يلتفت إلى نتيجة بالغة الأهمية ، وهي أنه إذا كان الثابت الدائم موجوداً بذاته، فيتعين أن تكون المادة المتغيرة موجودة بغيرها ، وهو يعتبرها موجودة بذاتها منذ الأزل ، ويعتبر علامة تبعيتها للإله الصانع أنه نظمها بعد اضطراب وفوضى ، لا أنه خلقها أيضاً ، واليونان على العموم لم يعرفوا فكرة الخلق ، فالإله الصانع لا يمنح مطلق الوجود ، بل يطبع في المادة الموجودة بذاتها أشباهاً أو أشباحاً للمثل .

(د) وقد تقدمت المسألة مدى فسيحاً بفضل أرسطو ، إذ كان أول من وضعها وضعاً صريحاً ، وأول من ميز بين الوجود والماهية ، ولكن في الذهن وفي المنهج العلمي فقط ، ثم انساق إلى عين النتائج لاتفاقه مع أستاذه في غيبة فكرة الخلق وفيما تستتبعه هذه الغيبة من إثبات أزلية العالم . فمن الناحية التمييز بين الماهية والوجود ، يجعل منهما مطلبين مختلفين للعلم ، مطلب ما ، أي : ما الشيء الذي هو موضوع العلم ، ومطلب هل ، أي هل الموضوع موجود ؛ ويعلن أن الوجود لا يدخل في تعريف الماهية ، وأننا ندرك ما الإنسان أو ما المثلث دون حاجة إلى إدراك وجودهما بالفعل؛ وينبه على أن العلم بوجود الموضوع يجب أن يقدم على تعريف الموضوع أي على العلم بماهيته إذ كان الموضوع غير موجود ، كالغول أو العنقاء ، لم يبق هناك من معنى لتعريفه ، أو جاء التعريف منصباًّعلى الاسم فقط كما نعينه تعييناً عرفياًّ ، لا على شيء

موجود أو ممكن الوجود ، هذا إذن تمييز حاسم[1] ؛ بيد أنه لا يعدد الوجهة المنطقية .

(هـ) فإذا ما أقبلنا على الوجهة الميتافيزيقية أو الوجودية ، ألفينا أرسطو يوحد بين الماهية والوجود فى جميع مراتب الموجودات ، وهذه المراتب عنده ثلاث : المرتبة العليا تشمل الآلهة محركى الأفلاك ، وهؤلاء عقول مفارقة للمادة أى أرواح بسيطة بريئة من كل تركيب ، فهم موجودون بذواتهم أزلا أبداً ، فلا تمايز فيهم بين ماهيتهم ووجودهم . والمرتبة التالية تضم الأفلاك ، وهذه مركبة من نفس ناطقة ومن الجرم الذى نراه : النفس الناطقة روحية ، وحكمها حكم المحركين ؛ وجرم الفلك عنصر واحد هو الأثير لا يكون ولا يفسد ، فهو ثابت ، أزلا أبداً ، وإذن فالأفلاك موجودة بذاتها ، فلا تمايز فيها بين ماهية ووجود .

(و) هل نجد هذا التمايز فى المرتبة الأخيرة المحتوية على الأجسام الكائنة الفاسدة تحت فلك القمر ، وهى مركبة من صورة ومادة وأعراض ، ومنحلة من هذا التركيب بعد وقت ، فيبدو أن الوجود فيها متمايز من الماهية ؟ لكن لا ، فإنها كانت موجودة بأنواعها منذ الأزل ، لم يخلق هذه الأنواع خالق ولم يصنعها صانع ، بل يتكون أفرادها بتأثير الحركات السماوية والأرضية : المادة غير متكونة ولا مندثرة ، وإذن فهى موجودة بذاتها ، والصورة « مطوية فى قوة المادة » متى ظهرت كانت منبع وجود ، وكان اتحادها بالمادة اتحاد فعل بقوة ، وكانت هذه الأجسام كأنها موجودة بذاتها من جراء أن العنصرين المركبة منهما موجودان بذاتهما ، فلا تمايز فيها بين ماهية ووجود ، على حين أنه يمكن إثبات هذا التمايز تبعاً لفلسفة أفلاطون بالرغم من قيام المادة بذاتها ،

---

(١) كتاب التحليلات الثانية : م ٢ ف ١ ؛ وكتاب ما بعد الطبيعة : م ٧ ف ٥ و ف ٦ .

وذلك لوجود الصور عن المثل ، أو عن صنع الإله الصانع طبقاً للمثل ، وقد أبطل أرسطو وجود المثل فأبطل تبعية الأجسام التى تحت فلك القمر ، أو هو لم يدع لها سوى تبعية للحركات السماوية والأرضية تخرج بها من القوة إلى الفعل ، أو تتطور بها .

(ز) هل نقول إن تمايزاً بين الماهية والوجود يظهر فى الصورة العرضية من حيث إنها طارئة على الجوهر مفارقة له أو قابلة للمفارقة ؟ كلا ، فإن اتحادها بالجوهر كاتحاد الصورة الجوهرية بالمادة ، فيظل الجوهر واحداً تمام الوحدة ، وإن تمايز العرض من الجوهر فى الذهن فقط لا فى الوجود الواقعى .

(ح) ومنذ القرن الثانى للميلاد حمل المفكرون المسيحيون على مقدمات الفلاسفة اليونان ونتائجها . فقد قرأوا فى مفتتح سفر التكوين الذى هو مفتتح التوراة « فى البدء خلق الله السماوات والأرض » فعرفوا أن الله خالق الأشياء ، أى موجدها مادة وصورة ، وموجدها بعد أن لم تكن موجودة . وقرأوا فى سفر الخروج (الفصل الثالث ، الآية ١٤) أن موسى التمس من الله أن يفصح له عن اسمه كى يبلغه إلى بنى إسرائيل ، فقال الله : « أنا الموجود ؛ كذا قل لبنى إسرائيل : الموجود أرسلنى إليكم » . وقرأوا فى سفر ملاخى (الفصل الثالث ، الآية ٦) : « قال رب الجنود [السماوية] : أنا هو الرب ولا أتغير » . وقرأوا آيات أخرى كثيرة عن الله وصفاته ، فعلموا أن الله واحد ليس غير ، وأنه هو الموجود الوحيد القيوم الذى وجوده بذاته ، وما عداه فوجوده به ، وأنه ثابت لا يطرأ عليه تحول ، وما عداه هو الذى يعتريه التحول ، فكان الثبات أخص صفة لله فى نظرهم ، وكانت الصيرورة أخص صفة للمخلوقات . ولقد ألحوا فى تأييد هذه المعانى وفى نقد الآراء اليونانية ، وكان القديس أوغسطين (٣٥٤ — ٤٣٠) أبرعهم تأييداً وأشدهم نقداً .

(ط) وجاء بويس (٤٧٠ — ٥٢٥) فتعمق المسألة لتحديد وجه التمايز بين الله والمخلوقات ، فرآه فى بساطة الله وتركيب المخلوقات ، وبيّن ذلك تبييناً

غدا معه هذا التمايز مرعياً فى علم اللاهوت من بعده : قال : « الجوهر الإلهى صورة دون مادة ، ومن ثمة هو واحد [غير مركب فى ذاته] ، وهو ما هو أى عين ماهيته ، وسائر الموجودات ليست هى ما هى أى عين ما هيتها لأنها مركبة ، كتركيب الإنسان مثلا من نفس وجسم ، فليس الإنسان أحد هذين الجزأين دون الآخر ، وإذن فن وجه ليس هو ما هو » . فى هذا النص الملخص لرأيه لا يظهر أن الوجود مقصود كجزء من مركب ، وإنما المقصود الماهية المركبة فى ذاتها المتمايزة (باعتبارها ماهية تامة) من أى جزء من أجزائها ، فقوله إن الجوهر المخلوق ليس هو ما هو يعنى أنه لا يتوحد مع الصورة التى تجعله ما هو ، وأنه معروض لأعراض تزيد فى تركيبه . وليس الوجود مذكوراً بين هذه الأعراض . والوحدة التى يثبتها لله هى توحد الجوهر الإلهى مع الصورة أو الماهية الإلهية ، والتمايز الذى يضعه فى المخلوق تمايز بين الجوهر والصورة وما يلحقها من أعراض .

(ى) ثم كانت للمفكرين الإسلاميين جولات فى هذا المضمار ، فقد قرأوا أيضاً أن الله خالق وأنه هو القيوم . ففهم المتكلمون منهم أن العالم حادث أوجد بعد عدم ، واستنتج فريق منهم أن وجود المخلوق غير ماهيته ، قالوا : « إن وجود السواد زائد على كونه سواداً ، وإنه يجوز خلو تلك الماهية من صفة الوجود ، وإن المعدومات الممكنة قبل دخولها فى الوجود ذوات وأعيان وحقائق ، وإن تأثير الفاعل ليس فى جعلها ذوات ، بل فى جعل تلك الذوات موجودة »[1] وفهم الفلاسفة منهم أن الخلق لا يستتبع الحدوث ضرورة ، أى سبق العدم ، بل إن أزلية الله تستلزم أزلية عليته ، وأزلية عليته تستلزم أزلية العالم ، وأزلية العالم لا تغنى عن علة أزلية ، إذ أنه ممكن ، وأن الوجود الممكن علة لا محالة . فقال ابن سينا : كل وجود فإما واجب وإما ممكن ؛ ووجود كل ممكن الوجود

---

(١) كتاب محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ، لفخر الدين الرازى ص ٣٤ و ص ٣٧ من طبعة القاهرة .

هو من غيره ؛ وليس لكل ممكن علة ممكنة بلا نهاية ، بل إن الممكنات تنتهى إلى علة واجبة الوجود ؛ فوجود الممكن فى الأعيان أو فى الأذهان معنى مضاف إلى حقيقته [١] . وقد غلا ابن سينا فى التمييز بين الماهية والوجود حتى جعل من الوجود فى الموجود الممكن عرضاً للماهية .

(ك) وقد عارض ابن رشد هذه النظرية معارضة شديدة . إنه لم يُعنَ بمعالجة المسألة بأطرافها دفعة واحدة ، ولكنه عرض لها كلما سنحت له الفرصة ، وفى كل مرة يعنف صاحبها تعنيفاً أليماً. قال : « العدم ليس فيه إمكان أصلا » [٢] فاستبعد تلك الفكرة الغريبة التى خطرت لبعض المتكلمين من أن للممكن والمعدوم ضرباً من الوجود هو وسط بين مطلق اللاوجود ومطلق الوجود ، وذلك لتفسير الخلق « من العدم » على اعتبار أن حرف « من » يفيد أخذاً من شىء وأن المأخوذ منه موجود على نحو ما . قال : « الوجود عند ابن سينا عرض لاحق للماهية . . . وقد غلط فى هذا غلطاً كثيراً . . . إذ يُسأل عن ذلك العرض ، إذا قيل فيه إنه موجود ، هل يدل على عرض موجود فى ذلك العرض ، فتوجد أعراض لا نهاية لها ، وذلك مستحيل » [٣] « ولكن هذا شأن هذا الرجل فى كثير مما يأتى به من عند نفسه » [٤] . « فإن دل [الوجود] على معنى زائد على الذات فعلى أنه معنى ذهنى ليس له خارج النفس وجود إلا بالقوة » [٥] فإن « الوجود فى البسيط هو نفس الماهية » [٦] ؛ « وإن معطى الوحدانية ، التى هى شرط فى وجود الشىء المركب ، هو معطى وجود الأجزاء التى وقع منها التركيب لأن التركيب هو علة لها » [٧] . وأن « معطى رباط الأشياء المرتبطة بعضها مع

(١) العلم الإلهى من كتاب النجاة ، وأول كتاب الإشارات ، وفى مواضع أخرى كثيرة .

(٢) تهافت التهافت ، ص ٧٤ و ص ٢٢٢ .

(٣) تهافت التهافت ، ص ٣٠٤ .

(٤) تلخيص ما بعد الطبيعة ، ص ٨ .

(٥) تهافت التهافت ، ص ٣٩٢ و ٣٩٣ .

(٦، ٧) تهافت التهافت ، ص ١٧٢ و ٤٠٠ على التوالى .

بعض هو معطى الوجود » [١] ، وإن « التركيب ليس هو مثل الوجود ؛ بل مثل التحريك ، أعنى صفة انفعالية زائدة على ذات الأشياء التى قبلت التركيب ، والوجود هو صفة هى الذات بعينها ، ومن قال غير هذا فقد أخطأ » [٢] .

(ل) ولما ترجم الغربيون إلى اللاتينية كتاب الشفاء لابن سينا ، فى أواخر القرن الثانى عشر ، وشروح ابن رشد على كتب أرسطو ، فى أوائل القرن التالى ، واطلع فيها اللاهوتيون على منطوق المسألة ومختلف الآراء ، راقتهم نظرية ابن سينا واتخذوها أصلا يبنون عليه ويفرّعون منه ، مع تفاوت فى التعمق والإحكام . فكان القديس توما الإكوينى أبعدهم غوراً وأسدهم رأياً كما كان شأنه فى سائر المسائل ، رأى فى قسمة الموجود إلى واجب وممكن رجوعاً إلى التعريف الوارد فى التوراة ، وبياناً للفارق الأول الحاسم بين الله والمخلوقات ، لقيام هذا الفارق على أول المعانى وأشملها ، وهو معنى الوجود ، الله هو العلية الأولى ، والعلة الأولى موجودة بذاتها ضرورة ، فلا تغاير فى الله بين ماهية ووجود ، بينما المخلوقات ممكنات فقط ، ليس الوجود متضمناً فى ماهياتها ، وإذا أضيف إليها فالإضافة خارجة عن الماهية لا ذاتية لها . وآية إمكانها بادية فيها : فإنها متغيرة قابلة للأعراض ، والتغير انتقال من القوة إلى الفعل ، وما يخالطه شىء بالقوة فليس يوجد بذاته ، لأن الموجود بذاته حاصل على كل وجوده فلا يتغير ، ولو كان وجودها من ماهياتها لوجدت دائماً وعلى حال واحدة كالماهية . وقبول الأعراض لازم من التغير ، ونسبة القابل إلى المقبول كنسبة القوة إلى العقل .

(م) وعلى ذلك يقر الإكوينى ابن سينا على إثبات التمايز الحقيقى بين الماهية والوجود فى المخلوق ، ويجد أنه كان قليل التوفيق فى جعله الوجود عرضاً للماهية ، وفى تصوره الإمكان كأنه قوة فعلية كأولئك الفريق من المتكلمين ، فيقر ابن رشد على نقض هاتين الدعويين ، ويلاحظ أن الإمكان لا يعتبر وسطاً بين العقل والقوة ، وإنما هو قابلية صرف للوجود ، ووجوده متعلق بالإرادة

(١ — ٢) تهافت التهافت ، ص ١٨٠ و ٣٣١ على التوالى .

الإلهية . وقد يجوز القول بمعنى واسع إن الوجود عرض للماهية من حيث إنه غير داخل فى حدها ، إلا أن إضافة الوجود إلى الماهية تختلف عن إضافة العرض إلى الجوهر : العرض وجه معين للجوهر ، بينما الوجود تحقيق الجوهر ماهيته وملابساتها ، وفى الموجود المتحقق بالفعل ليس الوجود والماهية شيئين تامين متجاورين ، إذ ليست الماهية موجودة دون الوجود ، وليس الوجود شيئاً ما دون الماهية ، وإنما الوجود فعلية الماهية ، أى كونها بالفعل ، فنسبة الوجود إلى الماهية نسبة فعل إلى قوة ، فاجتماعهما فى المخلوق اتحاد تام يجعل منه كائناً ذا وحدة تامة من حيث إن كلا منهما ضرورى للآخر متمم له . وهذا تطبيق لنظرية الفعل والقوة بين أهميتها الجلى .

(ن) ذلك رأى القديس توما الأكوينى فى المسألة ، فيه شىء من أوائل المفكرين المسيحيين ، وشىء من ابن سينا ، وشىء منه هو . إن فكرة الخلق هى التى أثارتها ووجهت إلى هذا الحل . لذا لم تخطر للفلاسفة القدماء ، أو لم تخطر إلا للذين منهم اعتقدوا بالحدوث فى الموجودات وبالقدر الذى تصوروه منه فيها ، كما رأينا أفلاطون يتبع الآلهة والماديات لصنع الإله الصانع من مادة موجودة بدونه . ولذا لا يثيرها أصحاب وحدة الوجود إلا قالوا إن تمايز الوجود والماهية هو فى الذهن فقط ؛ من حيث إنهم لا يميزون بين خالق ومخلوق إلا تمييزاً ذهنياً ، وإنهم يؤلهون الوجود أجمع فيمحون الحدوث ويحلون الوجوب فى كل ماهية . ولذا أيضاً لا يثيرها أصحاب المذهب الحسى أو الاسمى ، من حيث إن التمييز الحقيقى بين الماهية والوجود أعمق من أن يظهر للحواس ، ولا ينفذ إليه إلا العقل الذى ينكرونه . فهذه المسألة تطبيق فلسفى لعقيدة الخلق ، وبيان لتركيب المخلوق وتبعيته فى مقابلة بساطة الخالق واستقلاله . هى إحدى المسائل العقلية التى كان العقل غافلا عنها ، فنزل بها الوحى ، فعالجها العقل بتطبيق نظرية الفعل والقوة من جهة الوجود ، فحصل على تركيب فى المخلوق هو أعمق وأسبق كل تركيب ، ودخلت المسألة هكذا فى عداد المسائل العقلية ، واستغنت

عن شهادة الوحى فى إثارتها وفى تأييدها .

(س) هذا وقد خاض فيها بعض الفلاسفة المعاصرين من الوجوديين الملحدين الماديين ، ولكن مع العبث بلفظ الماهية بنقله من معناه المتعارف إلى معنى الشخصية ، فخلطوا خلطاً غريباً . يقول « جان بول سارتر » إن الاعتقاد بإله خالق هو الذى يوحى بفكرة الماهية النوعية وفكرة سبقها على الوجود ، من حيث إن الخالق تحقيق شيء معلوم أولا . أما الذى لا يؤمن بالله ولا بالماهيات النوعية (مثله هو) فإنه يسلم بهذا السبق للموجودات الخاضعة خضوعاً تامًّا للإنية الطبيعية والتى نجدها معينة فى كيانها وأفعالها ، ولا يسلم به بالنسبة للإنسان ، فإن فى الإنسان ، وفيه وحده ، عدم تعيين يتعين بفعل حريته فيكوّن الشخصية الخاصة بكل فرد من الأفراد والتى هى ماهيته : وبهذا المعنى يكون الوجود سابقاً على الماهية ، أى إن الإنسان يوجد ثم يصير جباناً أو جسوراً ، أميناً أو خائناً ، عالماً أو جاهلا ، إلى آخر ما يتعين به كل فرد . تلك هى الماهية حتى اطرحنا جانباً الماهية النوعية المشتركة بين كثيرين والمستلزمة عقلا يعلمها وإرادة توجدها ، وظاهر أن هذا ليس هو المقصود بمسألتنا الميتافيزيقية .

٣٥ — العلة الفاعلية :

(ا) القسمة السابقة إلى ماهية ووجود تقودنا رأساً إلى قسمة الوجود إلى علة ومعلول : ذلك بأنه متى انقسم الوجود إلى واجب بذاته وجوده عين ماهيته ، وإلى ممكن بذاته مركب من ماهية ووجود مفتقر إلى موجد ، كان لكل موجود علة وجود إما ذاتية وإما خارجية . والإيجاد أو التحقيق أشهر معنى للعلية ، ولكنه ليس المعنى الأوحد ، ولا المعنى الأول أو الأعم . فالمعنى الأول والأعم أن العلة أو السبب (والاسمان مترادفان) « ما يلزم عنه شيء ما » . وبهذا المعنى الأعم تنقسم العلة إلى منطقية ووجودية .

(ب) العلة المنطقية تبدو واضحة فى القياس والاستقراء حيث المقدمتان علة النتيجة : متى اجتمعتا فى العقل لزمت عنهما النتيجة ، أى صدرت عنهما

ضرورة ، فكانت معلولة لهما . وتبدو كذلك فى ارتباط خصائص الموجود بماهيته وتفسير الماهية للخصائص ، مثل مساواة زوايا المثلث القائمتين ، فإنها لازمة عن ماهية المثلث ، وبهذه الماهية يبرهن عليها ؛ ومثل العلم والفن والدين فإنها لازمة عن وجود العقل فى الإنسان وتفسر به .

(حـ) والعلة الوجودية « كل ما يشارك فى إيجاد الشىء ، إما فى ذاته أو فى وجوده » : فمن حيث ذاته نطلب تعليله بمادته وصورته ، وهذا واضح فى الصناعيات إذ أننا نفسرها بالمادة المركبة منها ، مع الخواص الطبيعية لهذه المادة ، وبالصورة أى بهيئة أجزاء المادة ، وتركيبها بعضها مع بعض ، وتفاعلها بفضل هيئتها وتركيبها . بل هذا واضح نفس الوضوح فى الموجودات الطبيعية المركبة ، كأجساد الأحياء تفسرها الفسيولوجيا بالمادة والصورة على النحو المتقدم . فالمادة والصورة علتا طبيعة الشىء تجعلانه على ما هو عليه ، ومن حيث وجوده نطلب العلة التى حققته ، وهذه هى العلة الفاعلية تدل عليها ، بقولنا : « كل ما يظهر للوجود فلظهوره علة » وهذا أدق من قول القائلين « لكل معلول علة » فإن لفظ « المعلول » يتضمن معنى العلة ، وهذا دور منطقى أو مصادرة على المطلوب ؛ ويستقيم القصد إذا عنينا بلفظ « المعلول » ما ليس له بذاته علية ذاته ، أى الممكن الذى شأنه المعلولية . وأخيراً العلة الفاعلية لا تفعل إلا إذا حملت على الفعل بغاية تحققها ، فالغاية علة من حيث إنه لولاها لما فعل الفاعل .

(د) هذه أربعة أنحاء من العلية : تختلف فيما بينها اختلافاً كلياً ولو أن كل علة هى علة المعلول بأكمله ، ولكن على وجه خاص يستحيل معه أن تقوم إحداها مقام الأخرى ؛ ويتفق فى صفة مشتركة تجعل كل واحدة منها علة ، وهذه الصفة هى « التأثير » ولكن على نحو خاص بكل منها : فالعلة الغائية تؤثر فى العلة الفاعلية بالجذب أو الإغراء ، والعلة الفاعلية تؤثر بالفعل والإيجاد ، والعلتان المادية والصورية تكونان الماهية أو الطبيعة . وعلى ذلك فاسم العلة من الأسماء التى تقال بطريق التناسب ، أى باتفاق من وجه واختلاف من وجه :

ولما كانت المادة والصورة متعلقتين بالماديات، كان محل الكلام عنهما فى الفلسفة الطبيعية التى نعرض لها فى الكتاب التالى، أما الفاعل والغاية فيمتدان إلى كل موجود، فيرجعان إلى هذا المحل الذى يضم المعانى المتعلقة بمطلق الوجود، ولقد كان كلاهما هدفاً لحملات عنيفة التقت فيها المذاهب والأدلة فى العقل وفى الوجود، فالخوض فيهما تلخيص لهذا الكتاب برمته.

(ه) هذا المبدأ البديهى الذى نطبقه عفواً وبلا انقطاع، ونبنى عليه جميع شؤننا من مادية ومعنوية، قد حمل عليه جمع من الفلاسفة الحسيين والتصوريين، وبذلوا أقصى ما يستطاع بذله من دقة التحليل وبراعة النقاش فى سبيل إبطال قيمته وتفسير منشئه. وها نحن أولاء نستعرض حججهم ونرد عليها، وفى هذا الرد نجلو معنى العلية الفاعلية ونوطد الثقة بموضوعيته. الحجة الأولى، تاريخياً ومنطقياً تلك التى قدمها أنا سيداموس، أحد أقطاب قدماء الشكاك، قال: الجسم لا يحدثه جسما، إذ يستحيل أن يحدث شىء شيئاً لم يكن موجوداً وأن يصير اثنين بعد أن كان واحداً، ولا يحدث اللاجسمى لا جسمياً، وذلك لنفس السبب، ولسبب آخر هو أن الفعل والانفعال يقتضيان المماسة، واللاجسمى منزه عنها ولا يحدث الجسم لا جسمياً، ولا اللاجسمى يحدث جسماً، لأنهما متغايران، لا الجسم يحتوى طبيعة اللاجسمى، ولا اللاجسمى يحتوى طبيعة الجسم، فالعلية ممتنعة. — هذه الحجة ترجع إلى قدماء الطبيعيين وبارمنيدس وبروتاغوراس وسائر الذين لم يميزوا بين الفعل والقوة فلم يفطنوا إلى إمكان إحداث شىء شيئاً بإخراجه من حيز القوة إلى حيز الفعل: فمن الممكن أن يحدث جسم جسماً، وأن يحدث لاجسمى لاجسمياً، لتكافؤ الطرفين ولإمكان احتواء العلة على المعلول احتواء بالقوة. وإذا سلمنا أن الجسم لا يحدث لا جسمياً، فلسنا نسلم أن اللاجسمى لا يحدث جسمياً، فإن الأعلى إذا لم يحتو على الأدنى بالفعل، فقد يحتوى عليه بالقوة، وقد يحدثه دون حاجة إلى مماسة. وعلى كل حال تكفى كلمة واحدة لاستبعاد هذه الحجة: وهى أنها تنفى التغير

من الوجود ، والتغير واقع ولا يفسر إلا بالعلية .

(و) وقد جمع هيوم الحجج ، كما جمعها من قبله مالبرانش ، قال : إن مبدأ العلية لا يستنبط استنباطاً مستقيماً من مبدأ عدم التناقض ، وإذن فهو ليس مبدأ أولياً . وهذه حجة مقدمها حق وتاليها باطل ، وذلك لأن مبدأ العلية يستند على مبدأ عدم التناقض استناداً غير مستقيم أو بالرد إلى الخلف من جهة أن إنكاره زعم بأن شيئاً يوجد دون أن يكون له ما به يوجد ، وهذا تناقض صريح .

(ز) ولكن هيوم يعتبر هذه الحجة قاطعة فيرتب عليها حجة أخرى هى أن ربط مبدأ العلية بمبدأ عدم التناقض مصادرة على المطلوب ، وذلك أن أنصار العلية يقولون : إن الشيء الذى يظهر للوجود إنما يظهر عن علة ، وإلا كان علة نفسه ، وهذا محال ، أو كان معلولا للعدم ، وهذا محال أيضاً ، وهم لا يفطنون إلى أن هذا التدليل على العلية يعتمد على العلية نفسها ، أى أنه يفترض المطلوب الذى هو ضرورة العلة ، إذ يجب التدليل على هذه الضرورة قبل الاحتجاج ببطلان وضع العلية فى الشيء الذى يظهر للوجود أو فى العدم . وجوابنا أن لا وجه للظن بأن فى هذه القسمة التى يعوّل عليها برهان الخلف مصادرة على المطلوب ، إذ أن النظر ههنا واقع على عين الوجود ، أى على موجود يظهر للوجود ، فهو بهذا الاعتبار لا يظهر بنفسه ، ولا يفعل العدم ، فيبقى أنه يظهر بفعل موجود آخر هو علته . وهذه القسمة أولية إطلاقاً لأولية معنيي الوجود واللاوجود المركب منهما مبدأ عدم التناقض الذى هو مبدأ أول بلا منازع .

وتفادياً لشبهة المصادرة هذه ندلل على مبدأ العلية على الوجه الآتى : إن إنكار هذا المبدأ يعدل إثبات أن الحادث ، وهو الموجود بذاته ، يمكن أن يكون غير محدَث ، وغير المحدَث موجود بذاته ، فيخرج لنا أن الموجود الحادث غير المحدَث هو موجود بذاته ولا بذاته فى آن واحد ، وهذا خلف .

(ح) ويرتب هيوم نتيجة أخرى على استحالة استنباط مبدأ العلية من مبدأ عدم التناقض استنباطاً مستقيماً ، فيقول : وإذن فعنيا العلة والمعلول متغايران ،

ويستحيل أن نعلم العلة من المعلول أو المعلول من العلة علماً مبدئياً أى قياسياً ، إنما هى التجربة التى تعرض علينا الظواهر متعاقبة ؛ ومتى كان معنيا العلة والمعلول متغايرين ، فمن السهل علينا أن نتصور شيئاً أياً كان كأنه غير موجود الآن وكأنه موجود فى اللحظة التالية ، دون أن نرفق به معنى متميزاً لعلة أو مبدأ محدث ! فيكون الفصل بين معنى العلة ومعنى بداية الوجود أمراً ممكناً . والجواب أن ههنا خلطاً بين حالتين مختلفتين : إحداهما مجرد تخيل شىء ما غير موجود ثم تخيله موجوداً ؛ والحالة الأخرى مقارنة بين وجوده الآن وبين عدم وجوده فى اللحظة السابقة ، فما إن نعقد هذه المقارنة حتى نرى أن خروجه من اللاوجود إلى الوجود فعل علة بالضرورة .

(ط) وقد تأثر كنط بنقد هيوم تأثراً قوياً ، فسلم بأن النسبة بين المعلول والعلة خارجة عن مفهومهما ، وأن التجربة هى التى تعرض علينا الحدين مرتبطين ، ولما كانت التجربة جزئية متغيرة ، فهى لا تصلح أساساً للضرورة والكلية اللتين يدعيهما العلم . غير أن كنط كان مقتنعاً أشد اقتناع بقيمة العلم ، مصراً كل الإصرار على إنقاذه من تشكك الحسيين ، وكان عارفاً تمام المعرفة أن العلية دعامة القوانين العلمية ، وأنه لو كان منشؤها عادة متكونة بتكرار التجربة كما يقولون ، لكان بالإمكان ، وقد علمنا ذلك ، أن نرجع عن اعتقادنا بضرورتها والواقع أن الاعتقاد بضرورتها مستمر غير منقطع . يبقى أن هذه النسبة آتية من العقل ، لا عقل مدرك كما تصوره أفلاطون وديكارت وليبنتز ، ويرفضه الحسيون بحق ، بل عقل موقوف عند حده ، مبرأ من دعوى إدراك الوجود ، وظيفته تأليف الأحكام الضرورية .

(ى) هذه الأحكام نوعان : أحكام تحليلية ، وأخرى تركيبية . الأحكام التحليلية هى التى محمولها مستفاد من تحليل معنى الموضوع ، مثل قولنا « الجسم ممتد » وهى ضرورية لأن المحمول فيها ذاتى للموضوع ؛ وتسمى أيضاً « قبلية » لأنها تؤلف « قبل » التجربة أى بدون معونتها ؛ ولكنها أحكام تفسيرية فقط ،

لا يزيدنا المحمول فيها علماً بالموضوع ، ولا تفيد فى إقامة العلم ، والعلم واقع على التجربة .

(ك) والأحكام التركيبية تؤلف بين حدين متغايرين مستفادين من التجربة مع نسبة بينهما تبدو ضرورية ، فحيث يؤدى إلينا الحس أن « الشمس تسطع وهذا الحجر يسخن » يؤدى إلينا العقل أن « ضوء الشمس يسخن الحجر » أى أن العقل يزيد نسبة العلية على الظاهرتين المحسوستين يربط بها بينهما برباط ضرورى ؛ فتسمى هذه الأحكام « بعدية » لأنها تثبت المحمول للموضوع أو تنفيه عنه تبعاً للتجربة[1] . وعلى هذا الوجه يبرره الحكم العلمى ، فلا إنكار للعلم كما ينكر الحسيون ، ولا دعوى النفاذ إلى بواطن الأشياء كما يدعى العقليون المسرفون ، ولكن توسط بين الفريقين ، يحق شيئاً عند كل منهما ويبطل شيئاً ، ويجمع بين ما يحق فى مذهب واحد .

(ل) ونحن نقول : ذاك وسط ظاهرى لا حقيقى ، وذلك تعريفات خاطئة وتحديدات ناقصة . فأولا ليس بصحيح أن الحكم التحليلى هو الذى محموله مفهوم موضوعه وحسب ، وإنما هو بنوع خاص ذاك الذى يستخرج محموله بتحليل موضوعه فى ذاته أو جوهره ، من حيث إنه قد يكون للموضوع خواص لازمة له كلزوم المحمول المذكور فى مفهومه أو تعريفه ، فتكون النسبة بينها وبينه ضرورية أيضاً : مثال ذلك ما نراه فى الإنسان من علم ودين وأخلاق وفن وضحك وصناعة وحضارة ، فإن كل أولئك للإنسان بسبب كونه ناطقاً ، فتضاف إليه إضافة ضرورية ولو لم تظهر فى « النطق » الذى هو حد الإنسان ، ولم نفكر فيها وقت تفكيرنا فى حد الإنسان .

(م) ثانياً أن الحكم التحليلى نوعان ، لا نوع واحد فقط كما اعتقد كنط

---

(١) هكذا يعرف كنط والمحدثون إجمالا لفظى a priori و a posteriori, أى من جهة استقلال الحكم عن التجربة أو تبعاً لها ، على حين أن أرسطو ، ومن بعده أشياعه جميعاً ، يعرفون القبلى a priori بأنه الحكم الذى يصدر عن العلم بعلة الشيء ، من حيث إن العلة متقدمة بالطبع على المعلول ، ويعرفون البعدى a posteriori بأنه الحكم الذى يصدر عن العلم بالمعلول ، من حيث إن المعلول متأخر بالطبع عن علته .

وسائر الفلاسفة المحدثين ، فإن هناك نوعاً آخر من التحليل والأولية هو عكس النوع السابق وله عين القوة ، ونعنى به تضمن المحمول للموضوع ، كالفرد والزوج فإنهما قسما العدد ويتضمنانه . وقد نبه أرسطو على النوعين ، ودعاهما بالحمل الذاتى أى الإضافة الذاتية [١] .

وقال ابن سينا : « الحمل الذاتى يقال على وجهين ، فإنه إما أن يكون المحمول مأخوذاً فى حد الموضوع ، مثل الحيوان فى حد الإنسان ، وإما أن يكون المحمول مأخوذاً فى حده الموضوع أو جنسه ، مثل الفطوسة التى يؤخذ فى حدها الأنف ، والمثلث الذى يؤخذ فى حده السطح » . وقال ابن رشد : «ما بالذات يكون فى القضايا الحملية على وجهين ، أحدهما أن يكون المحمول مأخوذاً فى جوهر الموضوع مثل النطق المأخوذ فى جوهر الإنسان ، والثانى أن يكون الموضوع مأخوذاً فى جوهر المحمول ، مثل وجود الزوايا المساوية لقائمتين فى المثلث » [٢] . فنى كل من النوعين يلزم التوحيد بين الحدين لأن النسبة بينهما ذاتية . وترجع العلية إلى النوع الثانى ؛ ولئن لم تكن النسبة بين المعلول والعلة داخلة فى مفهوم العلة أو فى مفهوم المعلول ، كما يريد هيوم وكنط ، إلا أنها لاحقة ضرورة لوجود المعلول ، من حيث إنه معلول لآخر ويستحيل وجوده من دون أن يكون معلولا ، كما يستحيل وجود إنسان غير ضحاك أو وجود مثلث لا تكون زواياه مساوية لقائمتين ؛ فهناك نسبة ضرورية بين ممكن الوجود وبين وجوده الفعلى متى وجد ، وهذه النسبة تحليلية ، ورفضها رفض لمبدأ عدم التناقض كما تقدم ؛ هى نسبته من المعلول إلى علته أو من الخاصية إلى الماهية ، بعكس النسبة من العلة إلى المعلول أو من الماهية إلى الخاصية والنسبتان ضروريتان لا فرق بينهما فى الضرورة . هكذا يحل الإشكال الذى استعصى حله على الكثيرين ، وتثبت للعلية قيمتها المطلقة .

(ن) وكثيرون ، من بينهم كنط ، اعتقدوا أن مبدأ العلية ، إن سلمنا به ،

---

(١) أرسطو : كتاب التحليلات الثانية أو كتاب البرهان م ١ ف ٤ ؛ وأيضاً كتاب ما بعد الطبيعة م ٥ ف ١٨ .

(٢) تلخيص ما بعد الطبيعة ، ص ٩ .

يقضي بالرجوع من علة إلى علة دون الانتهاء إلى علة أولى تكون التفسير الأخير للعلية ، وفى هذا الاعتقاد إيهان للمبدأ يعدل الإنكار ، إذ أن عدم الوقوف عند حد فى سلسلة العلل معناه عدم الوصول إلى علة بمعنى الكلمة ، أعنى علة غير معلولة ، وترك السلسلة معلقة ، وهذا منافٍ لمبدأ العلية ، فإنه فى الحقيقة يقتضى علة غير معلولة تكون بداية مطلقة للعلية ؛ ولا صعوبة فى تصور مثل هذه العلة ، بل إن كل علة فهى بهذه المثابة : أجل إن العلة التى تقبل فعل علة أخرى لكى تصير فاعلة هى علة ناقصة تحدونا إلى التماس علة لعليتها ، لكنها من جهة ما هى علة وفاعلة لا تقبل فعل علة أخرى ولا تتغير ، وإنما هى تفعل بما لديها من قوة على الفعل ، كالساخن حين يسخّن والمعلم حين يعلم ، فإن الفعل تحقيق فى المنفعل للقوة الفاعلية التى فى الفاعل ، وكل ما هنالك أن للعلة الأولى من القوة ما يغنيها عن كل قوة سواها . فالتسلسل إنكار للعلية لا تطبيق لها كما يحسبون ، ومعنى المبدأ أن لكل ظاهرة علة ، لا أن لكل علة علة .

(س) بعد رد هذه المحاولات لتجريح مبدأ العلية ، نسأل : كيف نحصل على هذا المبدأ ؟ إن خصومه مجمعون على أنه غير آت من التجربة ، سواء الظاهرة والباطنة ؛ وقد كان هيوم أدقهم تحليلاً وأكثرهم إسهاباً بهذا الصدد : قال إن التجربة تؤدى إلينا ظواهر متعاقبة ، ولا يشعرنا التعاقب بقوة فيما يسمى علة يحدث بها ما يسمى معلولا ؛ ونحن نعلم أن حركة أعضائنا تعقب أمر إرادتنا ، ولا ندرك علاقة ضرورية بين الحركة والأمر ، ولا نشعر بأننا نستخدم الأعضاء المتوسطة بين أمر الإرادة والفعل ، ولا نفهم كيف يمكن لفعل ذهنى كالأمر أن يحرك عضواً مادياً . فللتعبير عن الواقع لا ينبغى القول إن هناك أحداثاً ، بل يجب الاقتصار على القول إن ظاهرة قد ظهرت ؛ وأما أنها معلول أو ليست معلولاً ، فهذه مسألة أخرى . وما معنى العلة سوى عادة ذهنية يولدها جريان الظواهر ، من خارجية وداخلية ، وتحملنا على توقع ظاهرة معينة كلما أدركنا ظاهرة أخرى معينة ارتبطت بها فى تجربتنا الماضية ؛ وما يزعم لها من ضرورة ناشئ من أن

العادة تجعل الفكر غير قادر على عدم تصور اللاحق وعدم توقعه إذا ما تصور السابق ، بل ذهب جون ستوارت مل إلى أن الإنسان المثقف المعتاد التجريد يستطيع أن يعوّد ذهنه تصور أحداث تحدث بدون علة ، وأن الذين يعتقدون بالمصادفة والقدر والمعجزة والحرية هم أناس يعتقدون فعلا بعدم ضرورة العلة .

(ع) ولنا على هذه الأقوال ملاحظات : فأولا أن معنى العلة يبدو أولياً فى العقل سابقاً على تكوين التجربة ، ونحن نرى الأطفال يسألون عن العلل وهم موقنون بأن هناك عللا ، بحيث يبدو الاعتقاد بالعلية واحداً عند جميع الناس وفى جميع الأعمار ، مع أن المذهب الحسي يقضى بأن تكون قوة العادة معادلة لمبلغ التجربة.

(ف) ثانياً أننا فى إبان تكوين التجربة لا نضع علاقة العلية بين كل سابق وكل لاحق كيفما اتفق ، ولكننا نسمى « عللا » بعض أشياء معينة ، ونسمى « معلولات » أشياء أخرى معينة ، ولا نجد من أنفسنا القدرة على عكس هاتين التسميتين : فلمَ هذا إلا أن يكون مفهوم العلية متحققاً فى الطائفة الأولى ، ومفهوم المعلولية متحققاً فى الطائفة الثانية .

(ص) ثالثاً : محال أن يفلح إنسان فى تصور أحداث تحدث بدون علة : فالمصادفة نفى للقانون وليست نفياً للعلية ، إذ أنها لا تعنى أن الأحداث تخرج من العدم ، بل تعنى فقط أن الأحداث تحدث بفعل علل غير مطردة ولا منسقة فيما بينها . وليست المعجزة نفياً للعلية ، ولكنها معلولة لإرادة الخالق التى تقف فعل قانون طبيعى لغرض روحى أعلى ، والحرية هى نفسها علة الاختيار والتنفيذ ؛ وأخيراً القدر إما أن يتصور قدراً إلهياً فيرجع إلى العلية الإلهية ، أو يتصور قوة عمياء فيكون قوة وعلة على كل حال . وإذن فقد كان مل واهماً حين اعتقد أن العلة غير المطردة ليست علة ؛ والحقيقة أنها رباط بين شيئين تكررا أو لم يتكررا . كما أنهم جميعاً كانوا واهمين حين اعتقدوا أنهم يفسرون القوانين الطبيعية بالتداعى والعادة ، بينما لا يفسر التداعى بغير اطراد الظواهر ، فهو معلول لا علة ، والمسألة باقية : ماعلة اطراد الظواهر ؟

(ق) رابعاً : وهؤلاء الفلاسفة يعترفون بالعلية مرغمين إذ يستخدمونها دون أن يشعروا فيدلون على أن الطبع يعود حتماً مهما يبذل من جهد فى التطبع : إنهم يفسرون معنى العلة بتكرار التجربة ، وهذا يعنى أن التكرار علة توجد فينا توقع اللاحق بعد دراك السابق ، فيفسرون العلية بالعلية . وهذا كنط يقر بأننا نحس أنفسنا منفعلين فى الإحساس ، وأنه يلزم عن ذلك أن نعتقد بأشياء خارجة ، فيطبق مبدأ العلية وهو القائل الملح فى القول إن العلة مقولة جوفاء لا يجوز استخدامها إلا فى داخل الفكر . وهذا مل رأى أن العلم مؤلف من قوانين تجمع بين سوابق بعينها ولواحق بعينها ، فاتخذ من طرائقه الأربع المعروفة وسائل لفصل « السابق الضرورى » كما يقول من بين سائر السوابق ووضعه موضع العلة ، فأقر بوجوب التفرقة بين محض التلازم أو التقدم وبين العلية ، واضطر إلى أن يصف بالضرورى السابق المتوقف عليه اللاحق ، فوصل إلى هذه النتيجة العجيبة وهى أن لا رباط ضرورى بين اللواحق والسوابق ، وهذا ما يريده المذهب الحسى ، ولكن هناك سوابق ضرورية ، وهذا ما يقتضيه العلم وتشهد به التجربة ، فهذه السوابق غير ضرورية وضرورية فى نفس الوقت ! فهل من شواهد أبلغ من هذه على أن المبادئ الأولية مقارنة للعقل ، وأنها إن أنكرت بالقول لا تنكر بالفكر ، وأن منكريها مناقضون أنفسهم حتما ، وأن أهون الرد عليهم بيان هذا التناقض .

(ر) وبعد تفنيد إنكار المفكرين وتفسيراتهم المتهافتة نعود إلى سؤالنا : كيف نحصل على معنى العلة ، فنقول : إن التجربة الظاهرة فى حد ذاتها لا تبين مباشرة إلا عن تعاقب الظواهر — ولا تؤدى إلينا التبعية العلية ، فإن هذه التبعية أمر غير محسوس محجوب عن الحواس . وفى هذا نتفق مع الحسيين . ثم نفترق عنهم للفور فنقرر أن العقل هو الذى يدرك معنى العلة حالما تتأدى إليه مدركات الحواس : ذلك بأنه يرى أشياء (جواهر وأعراضاً) تظهر للوجود بعد أن لم تكن موجودة ، فيحكم بأن ما يوجد بعد أن لم يكن موجوداً إنما يقبل الوجود من غيره لا من نفسه ؛ وهكذا يدرك معنى العلة فى ضوء معنى الوجود ، من حيث إنه

يدرك ابتداء أن ما يحدث فلا بد له من علة تحدثه .

(ش) وليس علمنا بالعلة مقصوراً على هذا الاستدلال الجاف : فإن التجربة الباطنة تمدنا بشعور قوى بها كلما أظهرتنا على أفعال تصدر عنا وتقر فينا ، كالتعقل والتخيل والإرادة ، وأفعال أخرى تصدر عنا وتتعدى إلى غيرنا ، كاللمس والتحريك والضرب والقطع ، وطائفة ثالثة من الأفعال تصدر عن غيرنا وتتعدى إلينا ، وفى كل هذا نشعر بأنفسنا فاعلين ومنفعلين ، ونعلم ، ليس فقط أن المعلول يحدث « بعد » الفعل — بل أيضاً وبخاصة أنه يحدث « عن » الفعل ، وأنه متصور ومطلوب قبل الفعل ، بينما التوقع الناشئ بالتداعى يعنى مجرد انتظار اللاحق بعد إدراك السابق . ولذا كان الفعل والمفعول فعلنا ومفعولنا ، وكنا مسؤولين عنهما بإقرار من ضميرنا ، والحسيون فى جملتنا ، إلا أن يتحدّوا الضمائر جميعاً فيدعوا أن شعر المعرى أو شعر المتنبى ليس لأحد ، وأن أقوالهم هم ، ملفوظة ومكتوبة ، فى العلية وغيرها من المسائل ، ليست لهم ولا لأحد ! وهذه هى فعلا النتيجة المحتومة لمذهبهم إن كانوا صادقين .

(ت) ولهذا المذهب وجه آخر : فقد اتخذ وسيلة لتأييد ركنين دينيين : الركن الأول أن الله لما كان الموجود بذاته فهو الفاعل الأوحد، وليست المخلوقات بفاعلة . والركن الثانى إمكان المعجزات ، على حين أن الترابط الضرورى بين المسببات والأسباب يقضى على هذا الإمكان . وقد استغل الغزالى هذين المعنيين ضد الفلاسفة ، قال إن « استمرار العادة [بالأسباب والمسببات] مرة بعد أخرى يرسّخ فى أذهاننا جريانها على وفق العادة الماضية وإن « من جعل مجارى العادات لازمة لزوماً ضرورياً أحال جميع المعجزات » . «والاقتران بين ما يعتقد فى العادة سبباً وما يعتقد مسبباً ليس ضرورياً عندنا ، بل كل شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا ، ولا إثبات أحدهما متضمن لإثبات الآخر ، ولا نفيه متضمن لنفى الآخر ، فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر ، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم

الآخر [١] : مثل الري والشرب ، والشبع والأكل ، والشفاء وشرب الدواء ، وإن اقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه يخلقها على التساوق، لا لكونه ضروريًّا في نفسه غير قابل للفرق ، بل في المقدور خلق الشبع دون الأكل ، وإدامة الحياة مع جز الرقبة . . . ونحن نجوّز ملاقاة القطن للنار دون الاحتراق ، ونجوز انقلاب القطن رماداً محترقاً دون ملاقاة النار ، وهم [أي الفلاسفة] ينكرون جوازه ، وليس له دليل إلا مشاهدة حصول الاحتراق عند ملاقاة النار ، والمشاهدة تدل على الحصول عنده لا على الحصول به . . . ونجوّز أن يلقى نبي في النار ولا يحترق ، إما بتغيير صفة النار ، أو بتغيير صفة النبي . . . فإنا نرى من يطلي نفسه بالطلق ثم يقعد في تنور موقدة ولا يتأثر به » [٢] . هذا كلام صريح كل الصراحة ، لم يقل هيوم أو غيره من المحدثين أصرح منه .

(ث) كذلك أراد مالبرانش أن يقيم فلسفة دينية تثبت تبعية المخلوقات للخالق تبعية مطلقة ، كما يقتضي معنى المخلوق بالنسبة إلى معنى الخالق ، وتناهض الفلسفات التي تضع المخلوقات بإزاء الخالق متقومة بذاتها فاعلة بقوى فيها ، وأهمها فلسفة أرسطو وأتباعه من المدرسيين ، فشايع ديكارت في إنكار الصور الجوهرية وما تنطوي عليه من القوى الفاعلية في المخلوقات ، فلم يبق لها عنده علية ؛ وشايع ديكارت في استقلال كل من النفس والجسد بذاته ، وما ينتج عن هذا الاستقلال من استحالة التفاعل بينهما ؛ كما شايعه في الآلية الكونية التي تقصر التفاعل على مجرد صدام خارجي بين أجزاء المادة ، بل أربى عليه بأن سلب المادة كل قوة على مثل هذا الصدام ، فعاد إلى حجة أنا سيداموس وقال مثله : لا علاقة علية من جسم إلى روح ، ولا من روح إلى جسم ، ولا من جسم إلى جسم ، ولا من روح إلى روح ؛ وحشد الحجج المعروفة .

---

(١) أي أنهما متباينان وليسا حدي حكم تحليلي ، كما سيقول هيوم وكنط ، وذكرناه عنهما . فالمذهب جار من قدماء الشكاك إلى أيامنا .

(٢) تهافت الفلاسفة : ص ٢٨٥ ، ٢٧٢ ، ٢٧٦ ، ٢٧٨ — ٢٧٩ ، ٢٨٧ .

(خ) إنا لنعجب لهؤلاء المفكرين كيف لم يتنبهوا إلى الإشكالات التى يثيرها مذهبهم هذا ، وهى كثيرة خطيرة : أولها دور منطقى أو مصادرة على المطلوب تقطع عليهم الطريق إلى الله فتقضى على المذهب من أساسه ؛ تليها إشكالات فى حق الذات الإلهية ، فأخرى فى حق الموجودات . أجل يلزمهم الدور أو المصادرة حين يتحدثون عن الله وهم عاجزون عن البرهنة على وجود الله : ذلك بأن العلم الإنسانى بالله يكتسب بتطبيق مبدأ العلية للصعود من المخلوقات إلى الخالق ، ولكن مبدأ العلية مجرح فى نظرهم ، غير ذى موضوع فى المخلوقات وغير ذى قيمة ، وإذن فليس يجوز تطبيقه للبلوغ إلى الله . فإن قالوا إن الوحى وما يستند عليه من معجزات ينبئنا بوجود الله ، سألناهم : ألسنا نعرف الوحى من بلاغ السلف للخلف ، أى من طريق العلية ، فكيف نأخذ بالعلية فى هذه النقطة وننبذها فى سائر النقاط ؟ فسواء أرادوا أن يعتمدوا على العقل أو على النقل فلا مخرج لهم من هذين المأزقين.

(ذ) ولا مخرج لهم من الإشكالات التى فى حق الذات الإلهية : فإنه إذا كان الله هو الفاعل الأوحد الخالق فى العباد أفعالهم ، فإليه تعود الأفعال الشريرة فلا يتصف بالقداسة والكمال . وإذا كانت الأفعال الشريرة عائدة إليه ، فكيف ينهانا عنها ونحن لا نملك عملا ؟ هذا تناقض ينتزع من الله صفة الحكمة . وكيف يتوعدنا بالعقاب عليها ، ويعاقب فعلا كما يؤكد الشرع ؟ هذا تناقض آخر ينتزع من الله صفة الطيبة وصفة العدل . كذلك نقول فى الأفعال الخيرة : كيف يأمرنا بها وليس فى وسعنا أن نأتيها بأنفسنا ؟ وكيف يعدنا بالثواب عليها ، ويثيب فعلا كما يؤكد الشرع ، ولا فضل لنا فيها ؟ فماذا يبقى لله من صفات الألوهية ، بل من صفة التمييز بين الحق والباطل ، والخير والشر ، والعدل والظلم؟

(ض) وإذا اتجهنا إلى المخلوقات وجدنا فيها شواهد أخرى على تهافتهم : إنها جميعاً تبدو ناقصة نازعة إلى الاستكمال ، وإذا لم يكن استكمال الموجود بفعل منه فلمَ يوجد ؟ وبخاصة متى كان عاقلا مريداً مندوباً لاستكمال خلقى ودينى . ثم

إن لكل موجود طبيعة تبدو فى أفعاله المطردة ، ونحن نسمى هذه الأفعال طبيعية بسبب اطرادها ، فإن اطراد الفعل يدل على أنه صادر عن قوة قارة فى الموجود ، ولكل موجود هيئة أى تركيب من أجزاء أو أعضاء ، ولكل جزء أو عضو هيئة وتركيب : فلم هذا التركيب العجيب المتناسق مع خصائص الأشياء بحيث نرى العين مثلا تدرك الضوء واللون ولا تدرك غير ذلك ، ونرى الأذن تدرك الصوت ولا تدرك غير ذلك ، وهلم جراً ؛ وإذا ما تلف عضو أو اضطرب جزء منه ، انعدم الفعل أو اضطرب بنفس المقدار . فكيف لا نعتبر العضو أو جزأه علة ؟ وما وجه الضرورة لتركيبات مختلفة تصدر عنها أفعال مختلفة ؟ ولم لا يحدث الله أى شىء من أى شىء بأى شىء أو بدون شىء ؟

(ظ) لقد ظنوا أن فى اختصاص الله بالعلية وسلبها عن المخلوقات تمجيداً لله ، والأمر على العكس ، فإن عالماً فعالاً لأشد إظهاراً للقدرة الإلهية وأعظم تمجيداً لله من عالم ساكن ميت مسرح أشباح وأوهام ؛ أليس يقدر الصانع بقدر صنعه ؟ فظنوا أن علية المخلوقات قوة إلهية خالقة ، والأمر ينحصر فى الإخراج من القوة إلى الفعل دون إيجاد من عدم . فكما أن وجود المخلوقات مشاركة فى الوجود الإلهى الذى هو وجود بالذات ، كذلك علية المخلوقات مشاركة فى العلية الإلهية التى هى علية بالذات . فنحن بإزاء علية أولى مستكفية بذاتها ، وعلية ثانية قابلة منها الوجود والقدرة على الفعل . وإن العقل ليقر بالعلية الثانية بداهة ، كما هو مشاهد ، ويتأيد إقراره البديهى بالأسباب التى ذكرناها . ولابن رشد كلمتان جامعتان حاسمتان لا نرى خيراً منهما لاختتام هذا البحث : قال : «أما الأشعرية فقد أنكروا الأسباب والمسببات ، وهذا نظر خارج عن الإنسان بما هو إنسان» ؛ وقال : « العقل إدراك الموجودات بأسبابها ، وبذا يفترق من سائر القوى المدركة فمن رفع الأسباب فقد رفع العقل » [1] . ومن قبله اعتقد الفلاسفة الإسلاميون بالعقل وعلية المخلوقات ، وناضل عنهما المعتزلة أروع نضال .

---

(١) تهافت الفلاسفة : ص ٤١٧ ، وص ٥٢٢ .

٣٦ ــ العلية الغائية :

(ا) والعقل هو أيضاً الذى يستشف العلية الغائية من وراء الظواهر المحسوسة ، ويرى بين الغائية والفاعلية علاقة السابق واللاحق ؛ فإذا رفعنا الغايات رفعنا العقل ، وفاتنا التفسير النهائى للأشياء المستند على قضيتين كبريين : أولاهما أن كل فاعل فهو يفعل لغاية ، والثانية أن كل مفعول فقد كان غاية قبل أن يفعل ؛ والاثنتان متعادلتان ينظر فى كل منهما إلى وجهة . وإنما قدمنا الكلام على العلية الفاعلية لظهورها ، ولنفعها فى الفحص عن العلية الغائية التى وإن كانت أولية مثلها ، إلا أنها أدق على الفهم .

(ب) وخصوم الغائية هم الحسيون كافة ، ينضم إليهم بعض العقليين . فالحسيون يجحدون العقل ومدركاته ، فلا يعتقدون بترتيب سابق ، بل يدعون أن كل ما يتكون من أشياء ويحدث من أفعال فهو نهاية ونتيجة لعوامل مادية آلية ، لا تحقيق لغاية ، ويفسرون الطبيعة بقولهم إن ذرات المادة تحركت منذ القدم بجميع الحركات الممكنة ، وائتلفت بجميع الهيئات ، وانتهت إلى الهيئات الراهنة ؛ وإننا نحن الذين نفترض الغايات افتراضاً لما نشعر به من توخينا الغاية فى أفعالنا ، فنتصور الطبيعة على مثالنا ، ونقول مثلا إن للطير جناحين « لكى » يطير ، بينما التجربة لا تدل على أكثر من أن الطير يطير « لأن » له جناحين ، والجناحان تكونا اتفاقاً . هكذا يقولون ، والمحدثون منهم آخذون عن القدماء بدون تغيير ، أعنى عن ديموقريطس ، أمام المذهب المادى ، وتابعيه أبيقور ولوكريس.

(حـ) وأشياعهم من العقليين يخضعون الطبيعة للآلية كى يفرضوا على العلم الطبيعى أن يكون هندسة وميكانيكا ، ومن ثمة ضرورياً ومعقولا فى عرفهم ، فيضعون فى المادة قوانين ذاتية تنظمها ، ولا يدعونها للمصادفة ؛ وبينما يقف بعضهم عند هذا الحد ، مثل سبينوزا ، يذهب بعض آخر ، مثل أفلاطون وديكارت ، إلى إخضاع هذه الآلية لصانع أو خالق ، فينتهون إلى سيطرة الغائية على الآلية فى جملة الكون . فلنشرع فى تعريف العلية الغائية وفى إثباتها .

(د) « العلة الغائية هي التي لأجلها الشيء [أو الفعل ، وهي] علة بماهيتها ومعناها لعلية العلة الفاعلية ، ومعلولة لها في وجودها » . هذه العبارة لابن سينا[1] إيجاز للمذهب العقلي الصحيح الصادر عن أرسطو وعن أفلاطون من قبله ؛ وهي تشير إلى دليل أول بقولها إن الغائية علة لعلية العلة الفاعلية : ذلك بأنه لولا الغاية لاستوى الفعل وعدمه عند الفاعل ، فاستحال عليه الميل إلى أحدهما ، واستمر على السكون ؛ فالفعل ، كلما كان فعل ، دليل على أن الفاعل قد ارتضى غاية ارتضيت له غاية ، وأن فعله كان لأجل تحقيق هذه الغاية . وبتعيين الغاية يتعين الفعل ، فإن الفاعل يبذل فعلا معيناً ليحدث مفعولاً معيناً ، والفعل المعين هو الذي يتجه إلى غايته ، أي الذي ينتهي بذاته إلى حد مناسب له ، ولولا هذا الحد أو الغاية لكان أي فعل يحدث أي مفعول اتفاقاً ومصادفة ، وهذا ممتنع لامتناع تحرك الفاعل إذا لم تعين وجهة فعله . فالفاعل ، كما أنه يحتوي على علة البدء بالفعل ، يحتوي كذلك على علة اتجاه الفعل . فالعلة الفاعلية مبدأ الحركة ، والعلة الغائية مبدأ قصد الحركة ، وهي نهايتها متى صدر الفعل .

(ه) هذا بالنسبة إلى الفعل في كل فاعل . فإذا ما نظرنا إلى الفاعل في ذاته ، كماهية أو طبيعة ، وجدناه كلا منظماً ، مطرد الاتجاه إلى تحقيق غايات معينة بوسائل معينة هي الخصائص والميول والغرائز والأعضاء . وتعيين الفعل ووسائله أو شروطه ، دليل على أن الفعل الصادر عن قوة ما أو ميل أو غريزة أو عضو ، هو من جهة أخرى علة هذه القوة ، أي الغاية التي وجدت القوة لأجلها ، فهو صادر عنها وهي مهيأة له : فلولا الطيران مثلا لما فهم تركيب الجناحين ، فالطيران علة الجناحين على نحو ما ، أي علتهما الغائية أو ما لأجله الجناحان ؛ وكذلك يقال في الرؤية للعين ، وفي السمع للأذن ، وفي كل قوة على العموم ، فإنها مهيأة لفعلها .

---

(١) ما بعد الطبيعة في كتاب الإشارات والتنبيهات .

(و) وعلاوة على ترتيب كل موجود على حياله ، نشاهد ترتيباً للموجودات فيما بينها : فالحركات السماوية آية فى الانسجام ؛ والألفة الكيميائية آية أخرى فكأن العناصر الطبيعية يختار كل منها أليفاً ، وبمقدار محدد ، فتوجد عنها نفس المركبات ؛ والأرض بينها وبين الشمس مسافة تتيح للحياة الوجود والنمو ؛ والتربة تركيبها ضامن لغذاء النبات والحيوان ؛ وتركيب الهواء يجعل بعضه صالحاً للنبات وبعضاً آخر صالحاً للحيوان ، فيشهق هذا ما يزفر ذاك ، بحيث لولا النبات ما عاش الحيوان ؛ وثمة أمثلة عديدة لا تحصى إلا بإحصاء العلوم ، فإن كل علم عبارة عن ترتيب ما ، وبين العلوم ترتيب وترابط ، والذين يستهينون بالترتيب محتجين بما يبدو من إخلال به ، يسلمونه من حيث لا يريدون ، إذ ليس يعتبر النقص كذلك إلا بالقياس إلى غاية .

(ز) وإذا أخذنا بتمييز كنط بين غاية باطنة فى الموجود ، وغاية ظاهرة خارجة عنه ، لم نعط هذا التمييز سوى قيمة اعتبارية : فالنبات والحيوان غايتهما الباطنة من الاغتذاء حفظ حياتهما ، والأغذية غايتهما الظاهرة ، فالغايتان متحدتان . ولا يوجد مثل هذا التقابل إلا باعتبار النسبة من الأعلى إلى الأدنى ؛ أما الأدنى نفسه فهو غاية ظاهرة للأعلى وليس له غاية باطنة تقابلها ، ففى كل ترتيب الأدنى مرتب للأعلى وحسب . وقد يتعذر تعيين الغاية الظاهرة لموجود ما ، ولكن ترتيب هذا الموجود فى ذاته دليل كاف على أنه أوجد لنفع وفائدة . وكم من المنافع والفوائد ظلت خافية أزماناً متطاولة ثم بانت للباحثين . فمن المعقول أن نقيس الحاضر إلى الماضى وننتظر استكمال علمنا بالوجود .

(ح) فلا محيص من الفرق بين الغائية والمصادفة فرقاً حاسماً : والواقع أننا نرى البذرة تخرج نباتاً من نوعها فندرك أن هذا طبيعى ، ونرى المطر والبرد يهلكان النبات فلا نحكم بأن المقصود بهما هذا الإهلاك ، بل ندرك أن الأمر يحدث مصادفة . وكلما أردنا أن نعلل فعلا ما من أفعال أى موجود كان ، وجدناه يقتضى غاية بالضرورة ، كما أنه يقتضى فاعلا . ليس مبدأ الغائية محض

تطبيق تجربتنا الباطنة على التجربة الظاهرة ، ولكنه مبدأ مطلق مهيمن على كل موجود وكل فعل . ولا نستثنى الإنسان ، فأفعاله البدنية تعلل بتركيب بدنه ، كما تعلل أفعال سائر الموجودات بتركيبها ، فتؤدى أعضاؤه وظائفها ، أى غاياتها دون أن يريد أو يحس ، كالقلب والمعدة وما إليهما ؟ وأفعاله المعنوية وغاياته المقصودة تنتهى إلى غاية أخيرة مركوزة فيه طبعاً ، هى طلب السعادة ، إذ أنه يفعل كل ما يفعل ابتغاء أن يصير سعيداً ، ولولا هذه الغاية لما خرج من القوة إلى أى فعل ؛ بحيث تعود الغايات المباشرة فى الإنسان ، أى المعلومة المقصودة ، إلى غاية غير مباشرة ، وتعود جميع الغايات غايات مباشرة لعلة تصورتها وأرادتها وأوجدتها . فإذا سأل الحسيون ، وهم يسألون فعلا ، كيف تفعل الغاية وهى معدومة فى الحال رهينة بالاستقبال أجبناهم أنها موجودة حالا فى قوة الماهية أو الطبيعة ، فعالة بها .

(ط) وشتان بين هذا التفسير الصادر عن فطرة العقل ، وبين التفسير الحسى المعتمد على المصادفة كل الاعتماد : فأولا يفترض الحسيون أن جميع التأليفات الممكنة بين أجزاء المادة قد حدثت تارة أو طوراً ، وإن كل موجود فهو نتيجة لمحاولات كثيرة ؛ بيد أننا نستطيع أن نفترض أن أبسط التأليفات هى التى تكررت بلا انقطاع لبساطتها وسهولة ائتلافها ، وإن التأليفات المعقدة لم تحدث قط أو حدثت نادراً لتعقدها وصعوبة اجتماعها ، فكيف نفسر وجود الكائنات المعقدة ؟ وثانياً هم يكلون إلى البيئة غير الحية غير الحاسة غير العاقلة ، تكييف المادة حتى تصير حية حاسة عاقلة ، والفرق هائل والمسافة سحيقة بين كل درجة من هذه الدرجات والتى تليها ، فلا تعبر . وثالثاً هم يتصورون هذا التكييف حركة نحو الأحسن الأكمل ، والحركة فى ذاتها ممكنة أيضاً نحو الأسوأ ، فلم حدثت فى سبيل التقدم ؟ إذا أردنا جعلها معقولة فيجب أن نفترض فى السديم الأول اتجاهاً غائياً إذ أن المادة لا تنتظم من تلقاء ذاتها ، وهى بذاتها لا تقتضى تركيباً

معيناً ، فكيف ائتلفت أجزاء الجناحين والأذن والعين وما إلى ذلك من أعضاء عجيبة مدهشة ؟

(ى) أفليس يلزم القول بسبق الغايات من حيث إن الغاية تنطوى على وحدة نظامية تعين الأجزاء وتعين ائتلافها ؟ إن الغاية علة حقاً ، بل هى علة العلل ما دامت هى التى تبعث الفاعل على الفعل ، فيؤثر الفاعل فى المادة أو فى الصورة أو فى كلتيهما . فقولنا « إن كذا هو من أجل كذا » تعليل حقيقى له مثل ما للعلة الفاعلية من قيمة وجودية وعقلية . يعارض الحسيون الغاية بالنتيجة ، وليس بين هذين المعنيين تعارض ، بل من الممكن أن تكون النتيجة غاية فى نفس الوقت : إذا قيل إن الساعة تقيس الزمان « لأن » أجزاءها منسقة فيما بينها ، فليس للقائل أن يستنتج أن هذه الأجزاء لم تنسق « لأجل » قياس الزمان ؛ وإذا قيل إن الطير يطير « لأن » له جناحين ، وأنه حى يرزق « لكونه » محكم التركيب ، فليس يمحو هذا القول السؤال عمن ركبه وأحكم تركيبه ، ولمَ كان له جناحان ، يعترف الحسيون بأن المصنوعات الإنسانية مسبوقة بصورها فى أذهان صناعها وبالغاية منها ، فإذا ما عرضوا للموجودات الطبيعية التى هى أيضاً جملة منسقة من الوسائل والغايات ، أبوا إلا أن يعتبروها نتائج علل آلية : فى أى منطق يجوز تقرير نوعين من العلية متضادين كل التضاد لتفسير شيئين متشابهين تمام التشابه ، فتكون طائراتنا غائية وأجنحة الطير آلية ؟

(ك) هذا هو المذهب العقلى السليم . نادى به إنكساغوراس حين قال : « هو العقل الذى رتب الكل ، وهو علة الأشياء جميعاً » . وسمع سقراط قارئاً يقرأ هذه العبارة ، فغشيته نشوة عظيمة ، وراح يفكر أن جلوسه بالسجن ، مثلا ، لا يعلل بحركات عظامه وعضلاته ، بل باستصوابه أن يتحمل القصاص الذى استصوبت الحكمة فرضه عليه ، وإلا لكانت عظامه وعضلاته حملته إلى بلد آخر . وثبت لديه أن تسميتها عللا منتهى الضلالة ، وأن العلة الحقة عاقلة تلحظ معلولها قبل وقوعه وترتب الوسائل إليه ، فإن شيئاً لا يفعل إلا إذا قصد إلى

غاية ، أو قصد به إلى غاية بتركيب سببها فى طبيعته . والغاية لا تتمثل إلا فى العقل ؛ أما المادة فشرط للفعل ، أو علة ثانوية خلو من العقل ، يستخدمها العقل وسيلة وموضوعاً ، فليس يعلل العالم بالعناصر كعلل أصيلة ، بل بعلة عليا عاقلة تسخر العناصر لغايات . واقتنع أفلاطون بهذا الرأى ، وراح يبشر به فى إيمان وحماسة لا مزيد عليهما ، واتخذ منه أساساً أقام فوقه مذهباً كان أول فلسفة عقلية تامة المعالم ، واقتنع بالرأى أرسطو ، وأشاد بالعقل أيما إشادة : رفعه فوق سائر القوى الدراكة ، وقال إنه أشرف جزء فى الإنسان ، وإن فعله ألذ فعل لأنه تصور الأمور الجميلة الإلهية ، بل هو السعادة القصوى ، والإنسان لا يحيا على هذا النحو بما هو إنسان ، بل باعتبار أن فيه شيئاً إلهيًّا ؛ وهذه القضية النظرية تستتبع نتيجة عملية يعبر عنها الفيلسوف بقوله : « فلا ينبغى اتباع الذين يحثوننا على أن نفكر أفكاراً إنسانية لكوننا أناسى ، وأفكاراً فانية لكوننا فانين ، بل يجب أن نعمل كل ما فى الوسع لكى نحيا وفقاً لهذا الجزء الذى هو أشرف قوانا ، فلئن كان صغير المقدار فإنه يعلو على سائر الأجزاء علوًّا كبيراً قوة وكرامة»[1] .

(ل) فما أشد الأسف لانحراف الفلاسفة عن هذا الطريق الملكى ، وسلوكهم طرقاً ملتوية مظلمة لا منفذ لها إلا إلى الإخفاق فى تفسير الوجود وفى تدبير الحياة . وهذا الكتاب شاهد على أنهم كثير ، وأن الفلسفة لتبدو فى معظمها — إن لم نقل فى كلها — مشبعة بالشك والإنكار حتى لقد يظن بنا الكثيرون لأول وهلة قسطاً كبيراً من التفاؤل أو السذاجة لمعارضة الشك ومناصرة اليقين ؛ لكننا نأمل أن يقتنعوا بأدلتنا ، فيستنير وجه الفلسفة فى نظرهم ، ويحل الإيمان فى قلوبهم ، ويفرحوا بالعقل أعظم فرح .

تم طبع هذا الكتاب
على مطابع دار المعارف بمصر

(١) انظر ف ى : دفاع أرسطو عن الغائية ، فقرة ٦١ ؛ إشادته بالعقل ، فقرة ٨٠ .

العقل والوجود

يؤرخ المؤلف للفلسفة اليونانية ، ثم للفلسفة الأوربية فى العصر الوسيط ، وأخيراً للفلسفة الحديثة . وكلما صادف مذهباً كلياً أو رأياً جزئياً عقب عليه بالتأييد أو بالتفنيد ؛ إذ أنه يعتقد أن مؤرخ الفلسفة فيلسوف أيضاً ، وأنه لا يليق به أن يضع نفسه موضع الببغاء ، فيقصر مهمته على حكاية أقوال الفلاسفة دون عناية بتدبرها والحكم فيها ، بيد أن تعقيبه يجئ مقتضباً ، لأنه كان بسبيل التأريخ أولا .

وفى هذا الكتاب يعالج المؤلف المسائل لذاتها ، محاولا الكشف عن وجه الحق فيها . وعنوانه يؤذن بأنه يقدم دراسة العقل ، كما يقدم العامل امتحان الآلة قبل الشروع فى استخدامها . . .

مكتبة الدراسات الفلسفية

● صدر منها :

١ — تاريخ الفلسفة الأوربية فى العصر الوسيط
٢ — تاريخ الفلسفة الحديثة
٣ — العقل والوجود
٤ — الطبيعة وما بعد الطبيعة
٥ — أصول الرياضيات (٤ أجزاء)
٦ — القرآن والفلسفة
٧ — نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام (جزءان)
٨ — مناهج البحث عند مفكرى الإسلام
٩ — بين الدين والفلسفة عند ابن رشد
١٠ — المذهب فى فلسفة برجسون
١١ — الإدراك الحسى عند ابن سينا
١٢ — المنطق
١٣ — مراحل الفكر الأخلاقى
١٤ — تمهيد لتاريخ مدرسة الإسكندرية
١٥ — سورين كيركجورد : أبو الوجودية
١٦ — من الكائن إلى الشخص
١٧ — بين برجسون وسارتر : أزمة الحرية
١٨ — الفرد فى فلسفة شوبنهور
١٩ — ألبير كامى ، محاولة لدراسة فكره الفلسفى
٢٠ — الحقيقة عند الغزالى

٥٠